Renovatio

rivista di teologia

Genova - luglio - settembre 1977 - anno XII - numero 3

SOMMARIO

° ESISTE ANCORA L'ORTODOSSIA?

ARTICOLI:

279 **Edoardo Benvenuto** - La teologia nella cultura post-cristiana.

291 **Giorgio Fabbri** - Tempo e desiderio.

296 **Maurizio Paparozzi** - L'esperienza di Dio in Simeone il nuovo teologo.

324 **Aldo Ceresa-Gastaldo** - Dimensione umana e prospettiva escatologica in Massimo Confessore.

330 **John N. Deely** - All'origine della semiotica.

358 **Piero Stefani** - Obiezioni neoplatoniche all'onnipotenza divina.

LIBRI:

365 **Recensiti:** « Pour connaître Dieu » di Marcel François / « Histoire des croyances et des idées religieuses » I di Mircea Eliade / « Le mythe et le symbole » di AA.VV. / « La métaphore vive » di Paul Ricoeur / « Sciences de l'Univers et problèmes métaphisiques » di Claude Tresmontant / « La Révélation » di AA.VV. / « La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Ecriture » di A.M. Dubarle / « Philosophy of God and Theology » di Bernard Lonergan / « La notion biblique de Dieu - Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes » di J. Coppens e altri / « L'utopia freudiana » di Franco Morandi / « Lettere 1917-1942 » di Edith Stein / « Il "De communione rerum" di Giovanni Ludovico Vives » di Luigi Gallinari / « Giambattista Vico - Studio sulla scienza nuova » di L. Pompa / « La sobria ebbrezza dello spirito » di Ernst Dassmann.

POSTILLE:

399 La cultura politica della destra cattolica *(Claudio Leonardi)*.

414 **Libri ricevuti.**

Esiste ancora l'ortodossia?

L'argomento nasce lontano e finisce lontano. Sia chiaro che il nostro discorso resta nell'ambito teologico: non va più in là, ovviamente.

Il problema più grave che si pone oggi all'osservatore della letteratura teologica è il seguente: se esista ancora la « ortodossia ». Noi ci poniamo la domanda, non perché partecipiamo al dubbio in essa espresso (absit!), *ma per metterci al livello in cui si discute.*

La domanda non è strana ed impossibile. Non impossibile, tanto è vero che un teologo spagnolo ha scritto un libro sulla « impossibilità della ortodossia ». Non strana, perché la parola « ortodossia » indica una linea retta ben definita, fedelmente agganciata alla divina Rivelazione e pertanto alla verità in essa contenuta, inalterabile come è immutabile Dio da Cui proviene. Ora tutto ciò che è retto, definito, legato ad un fatto divino irreversibile, pare non piaccia più; in mezzo a questa crisi di rigetto la domanda, per quanto paradossale, non può sembrare strana.

Basta fare un riassunto ed eccolo.

Si è cominciato negli anni sessanta (chi ha in mano schedari aggiornati ed attempati li consulti bene) a separare la Teologia dalla tradizione teologica e sarebbe come dire: separare la lama dal suo « filo ». Poi si è rifiutata la metafisica, che la stessa tradizione teologica solida-

mente ed ampiamente veicolava; e sarebbe come separare la « visione » dagli « occhi ». Poi si è arrivati a mettere in crisi le formule dogmatiche, le quali fissavano inequivocabilmente, con fedeltà analogica, nel nostro linguaggio le verità rivelate. Poi è iniziata la danza del linguaggio, senza del quale non ci si intende e si è sostituito il pluralismo dei linguaggi (porte di sicurezza per chi vuol evadere) alla unità del linguaggio, comandata dalla unità di significato. Le prime formule a subire l'agile trattamento furono quelle trinitarie e cristologiche. Alla fine si è cominciato a criticare il concetto d'infallibilità e non è difficile capire che questa critica mira direttamente a chiudere la bocca a qualunque cattedra, fosse pure quella di Pietro. E' duro, ma è così.

Con questa premessa storica, se avesse un contenuto « vero », non rimarrebbe che ritenere impraticabile il dogma e impossibile l'ortodossia.

Dunque: non più ortodossia, non più eretici, non più condanne di eresie e di eretici. Si enuclea una eresia nuova, forse mai pensata prima: l'eresia che nega la esistenza della stessa « ortodossia ».

Per chi vuol fare il novatore più che il cristiano, non c'è male: ha battuto gli stravaganti di tutti i tempi.

Ecco chiaro dunque il senso del nostro discorso. E allora?

Siamo in pieno relativismo applicato: il modernismo è tutt'altro che morto.

Ma, se Cristo è risorto, se è il Figlio di Dio, se è vera la Rivelazione; è vera pure la « ortodossia » ed esiste il suo contrario: la « eresia ». La affermazione della « ortodossia » comporta la condanna della « eresia ». Senza questo contrario il sistema della Fede potrebbe divenire claudicante. Il silenzio non opera; se non operano le circostanze che esso provoca o scatena.

La eresia è un fatto culturale?

Sì, tanto quanto interessa la storia del pensiero e dell'agire umano. Ma attenzione: la eresia entra nella cultura come la patologia entra in medicina. Messa nel quadro può completarlo, isolata, avvelena.

Per questo motivo, non si può spingere l'eresia entro la cultura fino al punto di creare rischi alla Fede. E' vero che molti, di fatto stanno assai più colla cultura che con la Fede, non fosse altro per non staccarsi dal branco.

Infatti l'eresia ama i raggruppamenti, i collettivi e così tende a diventare uno strano fatto sociale. Anche se è poco stabile e si ascrive di pieno diritto una evoluzione. La verità non evolve, l'errore deve evolvere perché ha in sé il germe della propria invincibile stanchezza.

Purtroppo la eresia, non è un fatto astratto, senza

soggetti « portanti »; esiste in quanto esistono eretici, ossia « persone ».

La fonte della eresia è sempre personale anche se il contorno la favorisce ed anche se tende a stendersi come macchia d'olio in molti soggetti.

Spesso la eresia esiste allo stato inconscio in usi e costumi recepiti da soggetti che praticano quegli usi, ma non ne sanno la origine giustificante. E' quello che sta accadendo in molti abusi d'ogni genere, presentati come « aperture » e « creatività ». In tal caso, prima si crea la convinzione istintiva e solo molto dopo si arriva alla formulazione eretica.

La prova di questo è che siamo arrivati alla nuova eresia: negare l'esistenza stessa dell'ortodossia.

La verità di Dio va difesa, fino al sangue.

Noi possiamo farlo sul piano teologico. Quando si arriva al piano magisteriale, la parola, ovviamente, non è più a noi.

LA TEOLOGIA NELLA CULTURA POST-CRISTIANA

ARTICOLI

Questi appunti vogliono testimoniare, nella loro forma frammentaria, nel loro procedere ora sbrigativo, ora involuto, un tentativo di ragionamento a voce alta, che, consegnato alle parole scritte, prende subito l'aspetto di un abbozzo di dialogo con un ideale interlocutore, un dialogo denso di domande, di esigenze, più che di proposte risolutive. L'argomento ruota intorno a una linea di ricerca che da tempo è stata offerta, per tappe successive, alla verifica critica dei lettori della nostra rivista: per un approfondimento delle relazioni che collegano la fede all'assenso razionale, per l'analisi del ruolo che la dimensione semantica ha nel discorso teologico, per una rilettura dell'itinerario metafisico, nonostante il clima ostile del pensiero contemporaneo, nel più vasto disegno della teologia speculativa.

La riflessione che anima, all'inizio, il cammino è del tutto ovvia; riguarda infatti il riconoscimento di una situazione che è dinanzi agli occhi di tutti. Mentre nella stagione del pensiero cristiano « classico » il rapporto tra *fides* e *intellectus* poteva valersi di un riferimento implicito al mondo *pre-cristiano,* in cui cioè la ragione rettamente orientata dalla immanente esigenza di verità, preparava la strada alla pienezza, alla sovrabbondanza di Verità raccolta dalla rivelazione cristiana, nell'attuale momento storico, lo stesso rapporto, tra *fides* e *intellectus,* non può che riferirsi ad un mondo *post-cristiano,* in cui cioè la ragione « laica » persegue obiettivi che si lasciano alle spalle la visione cristiana e pretendono esserne il superamento, o in linea di continuità, o in linea di rottura.

L'osservazione, ripeto, rasenta la banalità; d'altra parte è anche ben noto che sino a tempi recenti non è stato indagato con rigore il significato epistemologico profondo di questo rovesciamento di relazioni tra le verità della fede contenute in una « doctrina supernaturaliter inspirata » e le verità del pensiero razionale alle quali è lecito attingere « lumine naturali intellectus ».

Sino a tempi recenti, la teologia cattolica ufficiale non ha avvertito

l'esigenza di rivedere radicalmente lo stato della questione quale era delineato, sin dal periodo più fulgido della Scolastica, ad esempio da san Tommaso e da Duns Scoto.

Si comprende allora perché, sino al recente sconvolgimento teologico, il tema della « fides quaerens intellectum » sia stato elaborato in una chiave essenzialmente retrospettiva. La ragione ha continuato ad esser rappresentata dai principali personaggi pre-cristiani Platone ed Aristotele, nelle mediazioni di s. Agostino, di s. Tommaso e, in misura minore, della scuola francescana.

E il ribollire di tutto il pensiero moderno, nelle sue crisi, nelle sue speranze, nei suoi progetti ora prometeici, ora tragici? Dalla filosofia del Rinascimento con le sue venature paganeggianti in un orizzonte platonico, alla grande avventura della scienza galileiana male inaugurata dai disastri del S. Uffizio; a Cartesio col suo « *cogito* » che ristabilisce un primato dello spirito a prezzo troppo alto; alle infide metafisiche dell'epoca barocca, dove Dio non è solo dimostrato, ma anche identificato e definito entro le armonie del sistema filosofico; al graduale dischiudersi della riflessione critica che riesce ad evitare lo sbocco scettico in virtù di un « decreto iniziale » sui confini della conoscenza; alle sintesi possenti dell'idealismo sospese al limite del solipsismo; al recupero brutale dell'oggettività positiva nell'alleanza del materialismo con la scienza trionfante; alla crisi epistemologica che restringe le certezze entro cerchi vieppiù ristretti; alle ricorrenti tentazioni di un rifugio dello spirito oltre la ragione, là dove il discorso vien meno e si tramuta in follia, o in paradosso, o in silenzio; al risveglio della coscienza storica per la quale vero e fatto coincidono e la verità dipende dal tempo; alla scoperta della corporeità, formata di fame e sesso, di eros e thanatos, quale ultimo fondamento di tutta la nuvolaglia ideale che aveva riempito la filosofia per tanti secoli: quale rapporto ha, questo grandioso movimento, questa profonda trasformazione di pensiero, con la crescita e lo sviluppo critico della fede?

Ebbene, una comunicazione vitale dell'annunzio di fede con il pensiero moderno *deve* essere stabilita. Cinque secoli di ricerca filosofica e teologica, pur tra luci ed ombre, ci stanno dinanzi; fanno parte di noi stessi, della nostra cultura, del nostro linguaggio; esprimono e riflettono la nostra situazione storica, dalla realtà materiale delle nostre condizioni di vita, alla realtà ideale dei valori che orientano la prassi, nel bene e nel male. Un *giudizio di condanna*, più o meno severo, forse può sembrare doveroso alla luce della filosofia perenne dove tutto è sistemato al suo posto per un infaticabile meticoloso lavorio, ma lascia senza risposta l'interrogativo più importante per il cristiano: come è possibile che la Provvidenza abbia consentito tanta perversione? Come è possibile che la ricerca del vero non sia stata da Dio benedetta, quando era autentica e profondamente vissuta, anche nel nostro tempo?

Tra « fuga » e « resa »

Naturalmente, la riflessione teologica contemporanea ha ormai largamente superato le strettoie dell'impostazione retrospettiva che terminava alla metafisica classica, ed ha allacciato con le nuove correnti del pensiero filosofico un dialogo aperto, senza riserve, dilatato sino alle sue più lontane possibilità, per un incontro che desse vigore al ritrovamento di un'identità cristiana partecipe della situazione presente.

Le teologie secolarizzanti ebbero il merito di riconoscere con franchezza impietosa il carattere *post - cristiano* delle manifestazioni culturali egemoni del nostro tempo: ne venne fuori, ad esempio, il discorso sull' ateismo da intendersi come umanismo, sull'affermazione dell'uomo e della sua storia *etsi Deus non daretur,* sulla negatività dello spirito religioso della cultura occidentale che vive in continuità con il cristianesimo ma invalidandolo e rinnegandolo in ogni sua espressione, o addirittura sull' inclinazione invincibilmente idolatrica della religione che, in ultima analisi, avrebbe la sua giustificazione nella « morte di Dio ».

Sarebbe facile obiettare che queste diagnosi così spregiudicate e coraggiose si situavano proprio nel momento storico in cui stava maturando una crisi profonda della laicità dei valori umani, in cui cioè tutti i capisaldi dell'umanesimo fondato sull'« *etsi Deus non daretur* », tutti i princìpi che davano vigore al «santo laico», sono crollati uno dietro l'altro, trascinandosi dietro le concezioni etiche dello Stato, delle istituzioni, della famiglia, della libertà, del diritto, della stessa vita umana. Ma ciò riproporrebbe, ancora una volta, quel *giudizio di condanna* che, come si è detto sopra, non è in grado di promuovere un confronto utile, per la fede, con l'universo *post - cristiano.* Interessa invece esaminare più da vicino il significato delle proposte alternative avanzate dalla teologia recente nel suo progetto di apertura e di *compatibilità* con la situazione culturale d'oggi.

Rispetto alle manifestazioni della ragione pre-cristiana, la verifica di compatibilità poteva veramente riassumere l'obiettivo della «*fides quaerens intellectum*». Sin dalle origini, contro le polemiche di Taziano, valeva l' apologia di Giustino che non disdegnava riconoscere in Eraclito e in Socrate i *semi di verità* di un *cristianesimo anonimo.* Compatibilità significava, al tempo stesso, recupero e appropriazione.

Non deve pertanto stupire se nell'area cristiana il dialogo è diventato così spesso arrendevole, quasi per sottintendere la permanenza della fede anche nell'ipotesi che il pensiero più ostile, più scomodo per il cristiano, fosse condiviso. Si trattava pur sempre di una linea di condotta ben salda nella tradizione.

Tuttavia, questo modo di procedere non tien conto della vera novità emergente nel confronto con una cultura post-cristiana. Oggi non si è più di fronte a possibili *semi di verità* cui la rivelazione conferisca pienezza

e compimento. La Parola è già stata udita e ha fecondato la riflessione successiva per vie talvolta note ma spesso inestricabili. Essa non precede ma segue la vocazione, si tratti pure di una vocazione rifiutata o disattesa. Il cristiano anonimo non è più colui che non sa ancora, ma colui che sa già. I semi di verità lasciano il posto alle « verità impazzite ». Tutto ciò apre a problemi inediti, solleva oscuri interrogativi che riguardano da vicino il mistero della fede.

Certo è che la compatibilità perde la sua capacità di esprimere un recupero e un'appropriazione. Uno dei luoghi comuni che si ripetono nelle biografie dei più famosi teologi cattolici d'oggi è questo: quel che fece s. Tommaso sulla filosofia aristotelica per piegarla ad *ancilla* della teologia cristiana, essi han tentato di farlo sulle filosofie più recenti. Ebbene, un parallelo del genere è impossibile. Chi ravvisasse un'analogia metodologica tra l'aristotelismo scolastico e le proposte teologiche che assumono quali *nuove mediazioni* Hegel o Heidegger, mostrerebbe di aver capito assai poco sia del primo sia delle seconde.

Un progetto di compatibilità, oggi, significa essenzialmente accettare la *sudditanza ermeneutica* della teologia rispetto alle mediazioni *post-cristiane.* Volendo usare una terminologia feuerbachiana, si potrebbe dire così: mentre in rapporto all'universo *pre-cristiano* l'*intellectus* ha il ruolo del *soggetto,* la *fides* quello del *predicato,* in rapporto all'universo *post-cristiano,* la *fides* diventa il *soggetto* mentre l'*intellectus* prende il ruolo del *predicato* e quindi del *principio.*

Ma se questo è vero, se quindi il dialogo non può ormai spingersi ad un recupero e ad un'appropriazione della ragione *post-cristiana* se non addentrandosi in un impegno di reinterpretazione della Parola, se il messaggio di salvezza riceve il suo significato adeguandosi per successivi aggiustaggi al sistema di valori, di attese, di certezze che danno un volto alla situazione storica, non è questo lo stesso che rendere insipido il sale e metter la lucerna sotto il moggio? In che modo potrebbe ormai l'annunzio cristiano irrompere nella storia con quella forza rivoluzionaria che per sempre si sottrae alle categorie di qualsiasi umanesimo, che per sempre rende insofferenti di fronte alle lusinghe della città perfetta, perché prepara a quella futura?

In verità l'assoggettare la Parola alla *reinterpretazione* nella luce degli « orizzonti di comprensione » propri di un dato momento storico (cfr. ad es. lo Schillebeeckx) può condurre, *in ultima analisi,* ad un solo risultato: il primato del *cristiano anonimo* sul *cristiano esplicito.* Intendo dire cioè che in un contesto *post-cristiano* la reinterpretazione «perfetta» è idealmente quella che garantisce « a priori » la *compatibilità,* individuando nel contesto stesso, preso così com'è, il fondamento, il principio dei significati che la fede esplicita persegue.

La relazione tradizionale vien dunque capovolta: il *cristiano esplicito* perviene alla propria identità *riconoscendosi* nel *cristiano anonimo.* Que-

sto riconoscimento è appunto l'essenza della reinterpretazione. Non è più vera l'immagine dei *semi di verità* sparsi per le culture pre-cristiane che si sviluppano, si trasfigurano, si compiono al cospetto della Verità che si è fatta carne. All'opposto, è ad esempio la verità « atematica » dell' «inabbracciabile trascendenza umana» (Rahner) la perfezione delle verità teologiche che si situano nel tempo e si fan carico dei sedimenti lasciati da transeunti mediazioni culturali.

Un simile risultato è rovinoso. E sono certo che, almeno nell'area cattolica, gli stessi autori che più hanno preparato la strada in tal senso, si rifiuterebbero di condividerne le conseguenze. Ma a questo punto si ripresenta il problema iniziale: come è possibile stabilire un rapporto vitale della fede con la realtà *post-cristiana*, escludendo le soluzioni più facili che hanno guidato sinora lo sviluppo teologico, ossia la *fuga* (nel giudizio di condanna) e la *resa* (nel progetto di compatibilità)? Ed esiste una soluzione alternativa?

Per una rilettura dell'argomento ex veritate

Il proposito che sarà perseguito nelle pagine seguenti non è quello di offrire una risposta certa; vorrei soltanto capir meglio il problema scorgendo la sua novità rispetto alle grandi vie del pensiero cristiano. L'occasione per un confronto può essere offerta dal problema primo della teologia, quello in cui essa è più chiaramente segnata da un'istanza speculativa: l'itinerario a Dio. Sono due le vie che resistono alla crisi delle mediazioni classiche e testimoniano proprio per questo la loro origine cristiana. Partendo da una loro riformulazione più attenta alla realtà culturale presente, si potrà forse intravvedere un abbozzo di proposta, una linea di ricerca, tutta ancora da verificare. Sono l'argomento agostiniano *ex veritate* e l'itinerario *semantico* di S. Bonaventura.

Quante sono le vie che conducono a Dio? Sono soltanto le cinque vie classiche, per cui ogni obiezione ad esse è un'obiezione a Dio o almeno alla sua conoscibilità? Ed è vero che se vien meno il Dio dei filosofi che sta al vertice della *teodicea* di Leibniz, ultimo erede d'un certo modo di far scolastica, l'unica spiaggia per il teismo è la *sola fede* che ha rinunciato a capire?

Noi pensiamo invece che non si possono contare le vie che conducono a Dio. Da quella più ingenua dell'anima semplice, a quella un poco più contorta dello scienziato che si improvvisa apologista, a quelle più collaudate della metafisica, a quelle che si sentono legate alla «scommessa». Quale rifiutare? Sulla base del «rigore»? Il rigore è un concetto ambizioso ma dal senso incerto. Rigore rispetto a che? Quali assiomi, quali regole deduttive sono « rigorosi »?

Il rigore si può valutare solo come una certa *proporzione* tra l'obiet-

tivo della dimostrazione e i mezzi usati per conseguirlo. Esso quindi presuppone che l'obiettivo sia noto in anticipo. Questa osservazione basta ad indicare che gli argomenti della teologia *non possono* avere il rigore delle dimostrazioni, ad es., della matematica, ma debbono esser valutati nella luce dell'*itinerario,* in attesa dell'*incontro.*

Torniamo un momento al paragone con la matematica. Un teorema è fissato dalle sue ipotesi e dalla sua tesi. La tesi è ben formulata all' inizio. La dimostrazione sa dove deve arrivare: il suo sbocco la precede. Essa non fa che renderlo più esplicito. Per un intelletto sufficientemente acuto e addestrato ogni dimostrazione diventa superflua.

Che dire invece delle cosiddette «dimostrazioni» di Dio? Il concetto di Dio è un abisso misterioso. Ogni itinerario, ogni dimostrazione dà un *suo* volto a Dio. Ecco, è proprio questo riconoscimento finale lo *scacco* inevitabile d'ogni via. Contrariamente a quel che si può credere, la difficoltà che rende deludenti le prove di Dio non riguarda l'*esistenza* ma la *scoria connotativa* da esse prodotta. Di ogni prova è vivo ciò che attiene all'esigenza implicita, è caduca la tematizzazione. Dio può essere incontrato, non può essere *identificato.* Dunque, il principio delle prove illumina, il contenuto offusca.

A questo punto vien spontaneo rendere queste considerazioni più generali. L'uomo primitivo che perviene al divino contemplando le piogge e il sole, non erra per il principio della sua ricerca, ma per il suo termine, per l'identificazione di cui alla fine si appaga. Se si potesse metter tra parentesi lo sbocco riduttivo, anche questo itinerario, se risponde a una sincera esigenza interiore, è buono, è molto buono.

Ma allora *ogni verità,* nel *suo principio,* ospita una luce eterna, e invece nel suo contenuto è indifferente. In ogni verità si situa un itinerario a Dio, unico nel suo principio, molteplice e «muto» nel suo contenuto. Io sono immerso nella storia; oggi sono e domani non sono; e quel che io sono dipende spesso dalle circostanze, da vicende esteriori di cui mi sfugge il senso. Eppure, quando io parlo, quando io dico qualche cosa *vera* è come se sedessi sul trono stesso di Dio: le mie parole valgono *per sempre.* In ogni verità che l'intelletto contempla, anche la più semplice, la più umile, v'è come la traccia d'una scintilla divina.

Ecco una rilettura dell'argomento *ex veritate* di s. Agostino. Che cosa è cambiato dalla sua antica, serena formulazione? Allora la verità, legge immutabile della ragione, poteva essere avvicinata per un impulso che non conosce soste, che non conosce crisi. Essa era presente nella ricchezza dei suoi contenuti parziali, dai quali emergeva come principio e fondamento, come regola che è fonte di ogni giudizio e quindi non è da nessuno giudicata.

Oggi invece la cultura *post-cristiana* ci ha reso avvertiti che la legge secondo la quale la ragione giudica non si manifesta direttamente ma è sempre iscritta entro un *contesto,* entro un orizzonte di comprensione che ne costituisce il *segno* e al tempo stesso ne *offusca* il volto. La ragione

dunque aspira alla verità ma è regolata dalla mediazione culturale che è come la traccia storica della verità. E il contesto può esser soggetto a giudizio benché non al suo interno. La verità agostiniana che sta sopra la ragione si situa ad un livello meta-teorico appunto là dove il contesto vien soggetto a giudizio e quindi trasceso; il *carattere semantico* della mediazione culturale nei confronti della verità traspare nel momento in cui essa è, in certo senso, *spogliata* del suo aspetto totalizzante e cessa d'essere una chiave esplicativa assoluta.

Ecco allora che forse si riesce a scorgere un sentiero di ricerca diverso sul problema che ci siamo posti all'inizio: la *fides quaerens intellectum* richiede un abbraccio vivo con la cultura *post-cristiana.* Ma quest'abbraccio non può diventare un coinvolgimento. Il rapporto con le mediazioni della ragione deve saperne trarre il significato più profondo ma deve saperle anche trasfigurare eliminandole, cancellandole. Il pensiero razionale deve essere recuperato solidalmente nei suoi trionfi e nella sua crisi, ed apparire alla fede proprio quel che vuole Wittgenstein (*Tractatus,* 6. 54), come una scala che, una volta usata per salire, diventa inutile, da gettar via.

*Per una rilettura dell'*Itinerarium mentis in Deum

Il secondo confronto con la riflessione teologica classica riguarda, come si è annunciato, l'itinerario semantico di s. Bonaventura. Le creature che s. Bonaventura incontra nel suo cammino abitano nell'orizzonte del Cantico francescano. Non hanno niente a che vedere con la fenomenologia delle scienze empiriche. La *materia del segno* è talmente dimenticata da dissolversi nel significato e far tutt'uno con esso.

Si potrebbe parlare di un'*épochè rovesciata*: ossia un' *épochè metafisica* che si contrappone a quella *épochè fenomenologica* che da Husserl in poi è divenuta una frontiera avanzata della ricerca filosofica. Mentre la riduzione husserliana è, in ultima analisi, metter tra parentesi l'essere per disoccultare il fenomeno puro, l'*épochè metafisica* mette tra parentesi il fenomeno per disoccultare l'essere.

E allora, l'*itinerario* si articola in una triplice tappa: dal vestigio, all'immagine, alla somiglianza, e segue una continuità così coerente da far cadere le distinzioni tra ragione e fede, tra teologia naturale e teologia positiva. La ragione non può soffermarsi a « dimostrare »; essa è spinta all'incontro con Dio, all'ascolto della Sua Parola; e il suo compito è prepararsi a questo momento: facendo silenzio interiore, risvegliando l' inquietudine del cuore.

La via di S. Bonaventura scavalca l'epistemologia delle relazioni tra filosofia e teologia. Essa si rivolge alla ragione a partire dalla fede, non nello spirito della « fides quaerens intellectum » (cioè per capir meglio e fondare la fede), ma per un disegno di assorbimento della filosofia nella

teologia (cfr. il bonaventuriano « *De reductione artium ad Theologiam* »). Pur lasciando sospesa una simile conclusione, si deve riconoscere che la posizione di s. Bonaventura interpreta rigorosamente la « logica » della rivelazione biblica. Torna alla memoria il Salmo 35: « *Et in lumine tuo videbimus lumen* ». La via a Dio compie in una rimeditazione consapevole l'arco della manifestazione rivelatrice di Dio che al suo inizio risveglia il pensiero dell'uomo portandolo sul creato, sul cielo e sulla terra: In principio Dio creò il cielo e la terra. La *bontà* delle cose (« Dio vide che tutto ciò era buono ») dispone all'incontro con una cosmologia che ha già in sé implicita l'ultima conclusione teologica.

Tuttavia, quell'itinerario che nel teologo francescano prorompeva dal cuore senza bisogno di intermediari, per l'emergenza immediata del *segno* in ogni momento dell'esperienza, oggi deve essere rifondato criticamente. La cosmologia *post-cristiana* è povera: il caso e la necessità di anonime leggi fisiche riducono il reale ad un immenso ammasso di cose, nel quale è ormai impossibile rintracciare l'armonico ordinamento gerarchico presupposto dalla teologia naturale. Come si può dunque sperare di rileggere in modo rinnovato e utile per il nostro tempo la via semantica di s. Bonaventura?

Una soluzione, anche se in apparenza paradossale, può trarre argomento dal primo principio che governa la realtà segnica: ossia la sua *arbitrarietà* rispetto alla realtà significata. E' superfluo richiamare le ragioni che giustificano questa profonda acquisizione della linguistica e della semiotica in generale. A noi del resto interessa indagarne soltanto i riflessi più strettamente teologici, così come è già stato tentato in un precedente saggio riguardante la relazione semantica dell'anima col corpo (cfr. *Renovatio,* 3, 1976, p. 279).

Tuttavia è facile rendersi conto dell'essenziale differenza tra una connessione ad esempio causale è una connessione semantica. La causa e l' effetto posseggono in sé medesimi il fondamento della relazione, in tal misura che ogni effetto può esser ricondotto alle sue cause e ogni causa può esser connotata dall'insieme dei suoi effetti. Invece il segno è nulla rispetto al significato senza una mediazione interpretante; la capacità rappresentativa irrompe «gratuitamente» sulla «materia» del segno e da essa si distingue secondo un'eterogeneità incolmabile. Infatti, mentre nella spiegazione (causale) il pensiero «scende» dalla causa all'effetto, nell'interpretazione il pensiero «sale» dal segno al significato. Il segno è tale dunque solo se non è in alcun modo implicito nel suo significato, solo se non conferisce ad esso alcun arricchimento connotativo. L'intelletto che contempla faccia a faccia il significato può rivolgersi ai suoi segni come ad ombre ormai inutili: la scala per la quale egli è salito può esser gettata via.

Ma allora, proprio la dissoluzione dell'ordinamento cosmologico che rinvigoriva le prove metafisiche di Dio potrebbe essere l'occasione preziosa per avvertire l'emergenza di un'istanza insopprimibile, la richiesta di

un significato, e cioè il riconoscimento che la fenomenologia non può trovare in sé un principio causale o teleonomico, ma si limita a rifletterne in modo sempre lacunoso l'esigenza; non ne è il prodotto ma ne conserva il segno. L'universo consegnato al caso e alla necessità esibisce nella infinita varietà dei fenomeni l'assenza di una spiegazione ultima, definitiva, e quindi una fondamentale *arbitrarietà.* Orbene, ciò forse vuol dire che dal fondo del nostro universo senza spiegazione emerge una sua valenza semantica: una semplice *valenza,* che solo all'interno di un'antropologia teologica può esser riempita di contenuto, e solo all'interno della fede può essere fondata. Ricordiamolo ancora una volta: solo *in lumine tuo videbimus lumen.*

La dimensione semantica delle mediazioni culturali

Questa potrebbe essere una rilettura dell'itinerario di s. Bonaventura utile ancor oggi nell'era *post-cristiana* in cui il pensiero razionale sembra rifuggire dai grandi sistemi, dalle sintesi costruttive, per rivolgersi invece alle certezze parziali, agli interessi circoscritti, alle realizzazioni concretamente limitate cui è imposto, per una scelta *etica,* di rispondere ad ogni attesa. Il pensiero moderno si è in verità sviluppato intorno a uno stesso orientamento: per la critica sempre più radicale, anche se spesso non così rigorosa, ad ogni pretesa dell'intelletto sui problemi limite che riguardano la realtà nella sua interezza, nel suo spessore profondo. Di fronte ai problemi limite, lo sappiamo bene dal tempo di Kant, si spalancano le *antinomie* della ragion pura. La cosmologia conserverà intatti i suoi enigmi; l'antropologia si arricchirà di alternative sempre nuove; l'ascesa a Dio si rifrangerà in infinite prospettive.

Ebbene, la via semantica, che riconosce quale sua premessa uno sfondo di arbitrarietà nel reale, si presenta dunque come il momento conclusivo, come l'ultima consumazione dell'istanza critica dell'intelletto, e trasforma il naufragio dei progetti totalizzanti della ragione, la dissoluzione della filosofia speculativa, in inquietudine, in silenzio vitale perché è ascolto.

Ma anche la mèta dell'arbitrarietà deve essere conseguita con tenace rigore. Non potrebbe darsi una crescita del pensiero razionale capace di rendere ragione *di tutto,* senza lasciare alcun residuo, alcun margine all' ambiguità del reale, al perenne dibattersi tra alternative per sempre indecidibili? Nei contesti limitati ed astratti ma fecondi ai quali la scienza deduttiva è riuscita ad assicurare una sistemazione assiomatica, le proposizioni dicibili sono solo quelle che, vere o false, escludono qualsiasi antinomia. L'arbitrarietà è cancellata al suo primo insorgere. Non potrebbe qualcosa di simile verificarsi per tutto, quando le scienze abbiano raggiunto la loro perfezione?

Questa domanda è senz'altro importante e solleva problemi specula-

tivi formidabili ai quali occorre dare una risposta. Ed è proprio qui che può ravvisarsi quell'abbraccio tra *fides* e *intellectus* nell'area *post-cristiana,* cui tendeva il nostro discorso. Come vedremo tra poco, qui si delinea un nuovo ruolo del pensiero *metafisico* a favore della teologia: un ruolo rovesciato, forse, rispetto a quello utilizzato dalla riflessione cristiana per tutto il corso del suo sviluppo. Non più la metafisica potrà essere rivolta a « dimostrare » e a « dedurre » nell'aridità dei suoi costrutti le realtà ultime cui l'uomo può solo accostarsi in ascolto, con quell'immediatezza che è donata a chi vi partecipi nella pienezza della sua esperienza personale. La filosofia potrà invece recuperare uno *spazio razionale,* perché quell'ascolto non sia un'illusione, perché quell'immediatezza non sia contratta nel breve limite delle esperienze incomunicabili.

Torna dunque la tesi scotista sulla *Quaestio* 1 del *Prol.* all'*Op. Ox.,* con questa differenza però: che allora la Scienza razionale « incarnata » nel suo culmine *pre-cristiano,* ossia in Aristotele, era assunta per la pienezza del suo trionfo; ora invece il pensiero *post-cristiano* offre il suo contributo insostituibile proprio per il suo apparente naufragio. Vediamo come.

L'epistemologia contemporanea ha chiarito con grande rigore il connotato peculiare della metafisica: *essa è tale solo se perviene a costrutti non falsificabili.* Questo, per il pensiero scientifico sinora dominante, sarebbe segno della sua insignificanza. Noi dobbiamo invece riuscire ad intendere *in modo positivo* questo sbocco.

D'altra parte, lo stesso pensiero scientifico, il più alieno da risonanze metafisiche, non riesce a sopravvivere eludendo per sempre i problemi ultimi della cosmologia, dell'antropologia, i grandi enigmi che, nell'era della fanciullezza del pensiero avevano fatto fiorire la metafisica: la *sospensione di giudizio* che durante il positivismo dell'ottocento e della prima metà del nostro secolo sembrava imbattibile e risolutiva, si mostra ora incapace di stare al passo delle ricerche di frontiera, della fisica come della logica matematica, della psicologia, dell'informatica, delle scienze umane. Infatti la sospensione di giudizio produce, a sua insaputa, una immagine «non falsificabile» e quindi metafisica della realtà: una immagine poverissima dal punto di vista speculativo, tant'è vero che si può dimostrare in essa un'intrinseca incoerenza solo parzialmente elusa dall'esplicito disinteresse per tutto ciò che eccede l'universo stabilito di discorso.

E allora: che vuol dire il riconoscimento *simultaneo* che la scienza non possa fare a meno di una soggiacente metafisica e che la metafisica sia non falsificabile? Occorre prender atto della situazione: la visione del mondo è sempre, in ultima istanza, non falsificabile. Nostro compito è interpretare questa situazione in modo utile al cristiano.

Qui si impone una nuova via per la riflessione teologica; una via che intreccia metafisica e teologia speculativa. Una metafisica che recuperi la richiesta di rigore emergente dallo sviluppo delle scienze. Una

teologia speculativa che consenta di intendere il significato che ha per il cristiano la multiforme varietà delle proposte filosofiche del nostro tempo, senza cedere alla tentazione di riappropriarsene come di mediazioni esplicative, e restando invece fedele al principio della « fides quaerens intellectum ».

La tesi che voglio ora proporre è che la non falsificabilità delle proposte speculative globali, il loro sovrapporsi contraddittorio entro il quadro policromo del pensiero contemporaneo, sono la *costruzione storica della dimensione semantica del reale.* Il reale non è una semplice congerie di fatti bruti ma è capace di esser interrogato con la domanda così importante per il cristiano: « Che significa? Che senso ha quel che mi circonda? Perché la mia vita? ». E ciò proprio in virtù di questo impazzimento al limite del pensiero che diverge alla non falsificabilità delle sue ipotesi totalizzanti.

Le proposte speculative, le metafisiche, le concezioni globali che hanno dato un volto alla cultura moderna, possono essere dunque rivisitate con spirito nuovo: né con intento di *condanna,* né con intento di *compatibilità.* La loro non falsificabilità arricchisce di volta in volta, e in forme storicamente peculiari, lo spessore semantico del reale; esse offrono, se ben utilizzate, uno spazio razionale per la luce rigeneratrice della fede che se ne avvale, di là dai loro contenuti, per dotarle dell'unico significato che veramente conta.

Si obbietterà: come si può pensare di trarre un qualche vantaggio da concezioni radicalmente contrarie alla prospettiva cristiana? Da Feuerbach, da Marx, da Freud, da Nietzsche ad esempio? E' proprio Feuerbach che ci suggerisce, sia pure per una vaga e imperfetta simmetria, un buon esempio. Egli diceva, a proposito della filosofia speculativa spiritualista di cui era acerrimo oppositore: « Ci basta fare del predicato il soggetto e del soggetto fare l'oggetto e il principio, quindi ci basta rovesciare la filosofia speculativa, e così otteniamo la verità senza veli, limpida ».

Qualcosa di analogo può fare la teologia « semantica » nei confronti delle ipotesi speculative che promettono *spiegazioni globali.* Utilizziamo la non falsificabilità di tali ipotesi per *trasformare* l'*esplicazione* in *segno,* e le avremo non dico rovesciate ma trasfigurate. Il veleno della « *riduzione* » e del « *basso* » svapora subito; permarrà invece la traccia di un'esigenza semantica, di un'apertura, di un'inquietudine.

A questo punto possiamo formulare — sempre in forma provvisoria e dubitativa — la conclusione cui ci ha condotto tutto il ragionamento svolto nelle pagine precedenti.

Nell'universo *post-cristiano* l'intelligenza della fede nella pienezza della dimensione razionale dell'uomo, conserva la importanza che ad essa era assegnata dalla teologia cristiana di sempre, ma muta il suo ruolo. Anzi-

tutto la *mediazione* entro la quale soltanto può farsi strada l'itinerario della ragione non si identifica più in un'unica privilegiata area culturale, ovvero in un privilegiato sistema speculativo. L'*intellectus* vien rappresentato da un insieme di alternative che sono utili alla *fede* nella misura in cui si mostrano indecidibili o addirittura antinomiche: ad esse infatti non vien più affidato l'obiettivo di spiegare la realtà nel suo complesso, bensì *quello di renderne emergente la dimensione semantica.*

Questo è appunto il ruolo della ragione: la ragione ha il compito di accertare nelle cose finite la capacità di rendersi *segni.* Il *fideismo* consiste, radicalmente, nell'affermare che questa capacità non merita una verifica, poiché qualsiasi oggetto può essere rivestito di un convenzionale ruolo segnico. In tal modo, però, il *fideismo* avvilisce la semanticità del reale a mera possibilità operativa in mano al soggetto che plasma il suo linguaggio, e quindi perde quel che v'è di più prezioso nella fede e costituisce il suo tratto essenziale: ossia quel rovesciamento di rapporti per cui non io scelgo Dio ma Dio sceglie me, non io giudico ma sono giudicato (Gv. 15, 16).

Invece la capacità semantica delle cose deve apparirmi come un riconoscimento razionale e quindi come il dono che mi consente di trascendere la superficie dei fenomeni per leggere in essi il riflesso della realtà significata. La ragione dunque ha il compito di accertare che il reale è *capace di metafisica.* Si intenda bene: non voglio dire che la ragione debba costruire la metafisica « giusta », adatta alla fede; al contrario, le metafisiche sono feconde proprio per la loro debolezza, nell'ordine del discorso, cioè per la non falsificabilità dei loro costrutti.

Ciò del resto risponde all'istanza già emersa a proposito della rilettura dell'argomento *ex veritate:* là dove il contenuto delle metafisiche vien cancellato dall'inverificabilità delle loro formule si fa luce, nello spazio lasciato vuoto, una promessa di verità.

EDOARDO BENVENUTO

TEMPO E DESIDERIO

L'esperienza storica del credente è accompagnata e confortata dalla speranza della resurrezione.

Egli sa che la vita non ha confini, che è destinata a svilupparsi, oltre la propria morte, in spazi e tempi resi nuovi. Questa consapevolezza e questa speranza, unita al desiderio della comunione con Cristo, sono il fondamento della serenità del cristiano che attende la morte.

E' però vero che questa serenità non è, solitamente, perfetta. Non tanto, e non solo, per il dolore fisico e spirituale che alla morte di norma si associa e per il disfacimento della carne che l'io soggettivo sente come un bene prezioso, ma soprattutto, perché egli teme istintivamente ciò che non conosce e niente egli conosce meno dello spazio e del tempo che lo attendono oltre la morte.

Rispondere all'interrogativo « cosa sono lo spazio ed il tempo dei beati » ha dunque, innanzitutto, una importanza spirituale, in quanto contribuisce a superare il timore della realtà eterna. Ma ciò che a noi in primo luogo interessa è il tempo.

Il fluire del tempo sottintende infatti il fluire della conoscenza umana; a sua volta l'avanzare della coscienza lungo la dimensione storica del mondo altro non è che il « vivere ».

Si può dunque dire che la domanda « cosa è il tempo » riassume e sottintende in qualche modo molte altre domande sull'uomo e sulla sua vita.

Ma è anche vero l'opposto: la domanda « cos'è l'uomo » presuppone necessariamente la domanda « cosa è il tempo ». In altre parole l'uomo e il tempo sono una condizione dell'altro e sono tra loro inscindibili. La conoscenza di se stessi, cioè dell'uomo, si pone dunque come via ottimale verso la conoscenza del tempo come pure dello stesso fenomeno della morte che divide un tempo da un altro.

Il tramite a tale conoscenza è, innanzitutto, la considerazione della natura dualistica dell'uomo. Per ognuno che esamini se stesso è facile e immediato percepire le due componenti attraverso cui la persona umana si esprime: una oggettiva, materiale, che comprende il corpo nel suo significato più ampio; una seconda soggettiva, « spirituale », che si rivela essenzialmente come autocoscienza, quindi come libera volontà artefice della dimensione storica delle cose, infine, come desiderio.

Quest'ultimo, definibile « desiderio dell'anima », è tale che accompagna tutti i giorni della vita nelle sue molteplici forme di nostalgia, di insoddisfazione spirituale, di ricerca della comunione con altri, di volontà dell'operare, e al bisogno di possedere oltre le semplici necessità della vita biologica; tale aspirazione si pone a fondamento della costruzione della storia e, allo stesso tempo, sottintende l'incompletezza della persona umana nel tempo e nello spazio sensibili.

Risaltano, tra le sue caratteristiche, la « continuità », che lo rende in misura più o meno conscia, perennemente presente nell'anima umana; a questa è associata, l'« insopprimibilità », per cui esso non si estingue mai, ed il desiderare non ha mai fine, poiché al raggiungere di una meta ricercata, altre se ne profilano, e con esse lo stimolo a raggiungerle e a possederle.

Il desiderio dell'animo si distingue perciò da tutti i desideri istintivi del corpo, dovuti ai meccanismi di autodifesa e di autoregolazione di quest'ultimo (i quali agli stimoli della fame, della stanchezza, del pericolo fisico rispondono con gli stimoli alla nutrizione, al sonno, alla fuga e così via).

Questi desideri infatti, a differenza del primo, cessano ogni qual volta non ha più ragione di essere lo stimolo fisico che li ha originati, lasciando luogo alla condizione di sazietà, propria dell'animale sano e appagato.

C'è qualcosa nell'uomo invece che non è mai appagato: l'anima non è mai sazia. Ciò che essa desidera: la bellezza, la conoscenza, la sicurezza di una vita che continua, la completezza affettiva, il possesso completo del proprio corpo, l'integrazione con quello degli altri, il dominio sull'universo, viene dato all'uomo che li cerca in misura che in alcuni casi è appagante.

Il continuo desiderio dell'anima si tramuta perciò in continuo volere; da questo, a sua volta, trae origine l'azione umana sulle cose.

E' dunque evidente come il desiderio dell'anima sia la causa vera della storia.

Nella misura in cui la storia è parte integrante di ogni realtà, esso può considerarsi come un fondamento di tutto l'universo.

Si può ora osservare che fluire del tempo e desiderio dell'anima sono l'uno condizione dell'altro.

Se non si avesse trascorrere di tempo, e se quindi l'io umano non fosse spinto in avanti lungo la dimensione temporale delle cose, non si avrebbero né quest'ultima né la costruzione della storia, che essa sottintende: perciò il desiderio non avrebbe senso. Per contro se non si avesse desiderio, l'uomo non costruirebbe la storia, e sarebbe il fluire del tempo a non avere giustificazione.

A loro volta, senza desiderio, né la libertà né l'autocoscienza, avrebbero motivo o funzione, bastando, per la conservazione del corpo, gli impulsi istintivi e i meccanismi di autoregolazione.

Libertà, desiderio, autocoscienza appaiono dunque come elementi costitutivi essenziali, tra loro inscindibili dalla componente soggettiva dell' uomo. Ad essi è indissolubilmente legato il tempo, come fenomeno dinamico insito nelle cose.

Se l'uomo sopravvive alla morte, tali elementi devono necessariamente

sopravvivere con lui. In particolare non è ammissibile una sopravvivenza dell'uomo fuori di un tempo che ad esso non sia proprio.

E' ora facile notare che tutto ciò richiede il sopravvivere o comunque il mantenimento perenne della componente oggettiva dell'uomo. Quest'ultima appare come condizione necessaria di quella soggettiva e viceversa.

Si tratta di un'associazione che non si può spezzare, pena l'annullamento delle parti, e con esse di tutto l'uomo. In altre parole: l'io soggettivo disincarnato non ha senso poiché contraddice sé stesso.

Contro questa certezza razionale che i sensi non verificano si pone tuttavia l'altra, tragica e tanto più evidente, del corpo sensibile che si corrompe. Si tratta indubbiamente dello scandalo maggiore della vita umana, della pietra su cui si infrangono spesso la fede e la speranza cristiane.

E' però singolare come l'uomo si basi sulla percezione sensoriale dell'attimo presente (il quale è indefinibile) per ampliare arbitrariamente i dati, non solo al tempo futuro, che egli è certo che venga ma che non osserva ancora, ma soprattutto al tempo passato che egli di fatto non osserva più e che è veramente presente solo nel suo ricordo.

Riferendosi ad esempio al corpo dei morti, egli afferma che è distrutto, che si è disperso (o lo sta per essere) tra gli atomi infiniti della materia.

Egli estende quindi a tutto l'arco del tempo universale il valore del dato sensoriale presente, il quale appunto mostra che l'io personale ha lasciato la carne alla quale era congiunto, e fa dubitare che il legame reciproco possa mai essere ripristinato.

Per quanto concerne il tempo passato, di solito egli parla ed opera come se di se stesso non esistesse più nulla, se non ricordi nelle menti ed effetti dovuti a cause trascorse.

Questa opinione comune è però scarsamente sostenibile. Il « prima » e il « dopo », e in generale le categorie di tempo, sono proprie dell'io umano e della sua coscienza e non della realtà in quanto tale.

Così pure il dinamismo che appare nelle cose non è insito nell'essere come tale ma è frutto del pensiero cosciente che ha in sé un ordine nella sua attività e nel suo procedere logico.

Si è già vista la necessarietà dell'oggetto rispetto alla parte soggettiva. Se l'essere, cioè l'oggetto, venisse continuamente annullato e ricreato significherebbe che l'io soggettivo annulla e ricrea continuamente se medesimo, il che è assurdo.

Si deve cioè pensare che la realtà del corpo visibile non si limita al presente ma si estende lungo la dimensione temporale in un intervallo di cui la nascita e la morte rappresentano il punto d'inizio e il polo conclusivo.

La morte è dunque un punto lungo la dimensione tempo. La realtà di un corpo disfatto, rivelazione della fine della comunione tra io e corpo

e dell'unità della persona, non ha valore oltre l'istante presente in cui viene asserita.

Il passato di cui conserviamo in noi solo il ricordo, rimane nel suo essere autentico, del tutto riconosciuto. Potrebbe quindi accadere che la realtà della morte perduri in esso, così come al presente. Ma potrebbe egualmente darsi che in esso, a partire da un istante prima dell'attimo presente, la comunione tra corpo ed io sussista ancora, e cioè che il corpo non sia ancora disfatto come appare attualmente.

A priori non vi sono motivi per scegliere una o l'altra possibilità. Tuttavia la seconda di esse è l'unica che consente di risolvere la contraddizione fra ragione ed esperienza riguardo al fenomeno della morte. Se è vero che l'io cosciente di colui che ha subito la morte non può scindere il legame con il suo corpo senza cessare di essere presente nell'universo, è altrettanto vero che egli può ritrovare tale corpo solo nel tempo trascorso.

Quello stesso corpo, che nell'attimo di ora appare disfatto, nel tempo passato era infatti vivente.

Ma se è vero che tutto il tempo coesiste con sé, possiamo dire non più che il corpo « era » vivente, ma che « è » vivente. Inoltre se esso è vivente vuol dire che per esso continua a scorrere il tempo: significa cioè che l'istante della morte, che per colui che vive l'esperienza sensibile è il punto finale del proprio tempo, per colui che vive nel tempo nuovo è il primo degli attimi futuri, che sempre si sposta in avanti, e cioè che egli non subisce mai, ma ha sempre dinanzi a sé.

Può quindi darsi che l'istante presente divida in due l'universo e l' intero tempo: prima di esso v'è il tempo nuovo e la vita che non muore, dopo di esso il tempo vecchio, destinato alla consumazione assieme alla nostra vita sensibile.

In altre parole il tempo vecchio e il tempo nuovo avanzano su di una medesima dimensione delle cose. Uno stesso istante che procede (dunque una medesima causa) sono perciò all'origine di tale avanzare. Questa causa è pensabile consista nella divina omogeneità che posseggono rispetto all'io le cose passate e quelle future (1). Si noti infatti che l'uomo mantiene coscienza dell'essere solo se questo si mantiene a sua volta suo strumento.

Egli, ad esempio, può conoscere le cose solo se può pensare: egli può pensare solo se lo strumento che del pensiero è supporto (la struttura cerebrale corporea) obbedisce all'ordine della volontà di pensare.

Ciò richiede che all'interno della persona vi sia un sufficiente grado di omogeneità, vale a dire di disponibilità del corpo a farsi strumento dell'io. Ne deriva che modificare questo grado di omogeneità equivale a modificare la capacità coscienziale dell'io umano rispetto all'universo che lo circonda, e che ridurlo oltre un certo limite significa annullare quest'ultimo.

(1) Renovatio, 1976, n. 1, pp. 30-36.

Di fatto noi osserviamo che il fluire del tempo consiste in un fenomeno di annullamento della coscienza rispetto agli oggetti situati lungo la dimensione «passata» del tempo. Possiamo perciò ritenere che in tale parte del tempo sia in atto un processo di trasformazione delle cose tale da renderle disomogenee per rispetto all'io umano attuale e quindi non osservabili da esso. A questo processo continuo, attraverso cui un mondo viene consumato e trasformato in un altro, si deve appunto il fluire del tempo nella mente.

Se tutto questo è vero è allora possibile comprendere in certa misura il tempo dei beati e in che modo esso differisce dal nostro.

Si osservi che l'uomo attuale è puro oggetto del tempo; egli non può in alcun modo resistere ad esso o sfuggirgli, fermando l'istante presente, o spezzare comunque la condizione per la quale egli è inerme di fronte alla sua forza ed al suo fluire. L'uomo infatti può intervenire solo su ciò « che deve ancora venire », vale a dire su ciò che può costituire l'effetto di un'azione causante presente.

Per il risorto che vive l'esperienza della beatitudine è però interamente diverso. Come per l'uomo mortale anche per l'uomo risorto (in quanto uomo) la causa del tempo è la disomogeneità fra la parte futura e la parte trascorsa dell'universo. Nulla però spinge in avanti la coscienza del beato: il processo dinamico che sposta l'istante presente verso il futuro si pone infatti non più nel passato bensì nel tempo davanti a lui e quindi non può più coinvolgerlo. Se però il beato non è più oggetto del tempo significa che ne è il soggetto, cioè che la sua coscienza assume visione dell'universo e della storia, non perché qualcuno attorno a lui rende disomogeneo il suo mondo presente con il mondo futuro, ma perché egli stesso è artefice di questo processo. Se così non fosse, se cioè il beato, così come non ne è l'oggetto, non fosse nemmeno l'artefice del procedere del tempo, vorrebbe dire che egli è ad esso estraneo, privo di esso e quindi privo di una condizione della propria presenza nell'universo.

Il tempo dei beati appare dunque un tempo determinato dalla loro volontà medesima e da quella di Dio che con essa coincide.

Tale volontà tende a realizzare e rendere omogeneo a sé l'universo ancora sottoposto alla morte. Il trascorrere del tempo si identifica quindi per i beati con il continuo appagamento del desiderio dell'anima e il ritmo con cui avanza (e con cui avanza, per ciò stesso, il nostro tempo) è misura del loro operare sulle cose.

In definitiva è dunque il desiderio, cioè il sentimento della propria incompletezza, la causa ed il fondamento di tutti i tempi?

Il nostro tempo ed il nostro mondo, la nostra vita e la nostra esperienza non hanno giustificazione se non in un altro tempo ed in un altro mondo che sono prossimi a noi, « alle nostre spalle », e che tale desiderio origina e fa vivere continuamente.

GIORGIO FABBRI

L'ESPERIENZA DI DIO IN SIMEONE IL NUOVO TEOLOGO

Brilla oggi per la Chiesa
come stella dell'aurora
la venerabile solennità di Simeone il Teologo;
orsù dunque
voi tutti amanti delle sue dottrine,
convenuti insieme
con inni divini rivolgiamoci a lui dicendo:
« Salve tu
che dopo Giovanni, che fu il primo,
e dopo Gregorio, che fu il secondo Teologo,
sei apparso come terzo Teologo
e degno di riposare sul petto del Signore »...

Con queste parole (1) la chiesa greca celebra il 12 marzo, anniversario del suo transito, la memoria di colui che tra il primo e il secondo millennio dell'era cristiana è stato il più profondo rinnovatore della vita mistica (2), meritando così di condividere con l'apostolo Giovanni e s. Gregorio Nazianzeno il titolo di *theologos,* colui che parla di Dio perché mosso dall'esperienza diretta della vita divina.

Fino a poco tempo fa, tuttavia, la fama di Simeone è rimasta circoscritta, almeno in Occidente, all'ambiente specialistico dei pochi studiosi di teologia bizantina: e si è trattato di una fama non sempre positiva, specialmente a causa di connessioni, vere o presunte, del pensiero religioso di Simeone con quello dei più tardi esicasti del XIV secolo che a lui si sono rifatti; ora, sullo stesso movimento esicastico il giudizio è, a tutt'oggi, lontano dall'aver trovato una sua definitività (3). Già nel XVII secolo F. Combefis, o.p., sconsigliò i Bollandisti dall'inserire negli *Acta SS. Martii* la *Vita* di Simeone scritta dal suo discepolo Niceta Stethatos

---

(1) Nicodemo Agiorita, *Akolouthia eis ten mnemen tou hosiou kai theophorou patros hemon Symeon tou Neou Theologou...,* Syros 1877, 6.

(2) Tale sembra essere il senso dell'espressione *« neos theologos »:* sulla questione cfr. Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses.* Introduction, texte critique et notes par Mgr Basile Krivochéine, I (« Sources Chrétiennes » 96), Paris 1963, 154-156 (con riferimento anche alla bibliografia precedente); P. Wirth, *Kainos theologos,* « Oriens Christ » 45 (1961), 127-128; D. Zamfirescu, *Probleme teologice si hagiografice legate de supranumele sfintului Simion Noul Teolog,* « Ortodoxia » 10 (1958), 395-429.

(3) Dopo il lavoro di sintesi di J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas,* Paris 1959, un'ampia rassegna sull'esicasmo palamita è quella di D. Stiernon, *Bulletin sur le palamisme,* « Rev. Et. Byz. » 30 (1972), 231-341.

(4), proprio a causa dei sospetti legami con il palamismo; né più indulgente nei confronti di Simeone fu, sempre nel Seicento, il greco convertito al cattolicesimo Leone Allacci; ed anche gli studi di K. Holl non chiarirono del tutto il problema (5). Soprattutto, un giudizio documentato era reso più difficile dalle condizioni di insufficiente e lacunosa conoscenza dei testi di Simeone in cui si venivano a trovare gli studiosi (6), tanto che ancora nel 1959 il Beck poteva affermare che un'edizione critica dell'opera complessiva di Simeone costituiva uno dei *desiderata* più importanti della bizantinistica teologica (7). Negli ultimi vent'anni, però, le cose sono cambiate: attualmente disponiamo di un'edizione critica, fondata su attento esame della tradizione manoscritta, delle opere di Simeone praticamente al completo (8): ciò renderà più agevole lo studio dei vari aspetti del pensiero del grande mistico ed una valutazione globale (9).

---

(4) PG 152, 260 B. La *Vita* di Niceta, dopo lavori preparatorî dello stesso Combefis e di K. Holl, che non videro mai la luce, fu edita circa cinquant'anni fa: *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022)* par Nicétas Stéthatos. Texte grec inédit publié avec introduction et notes critiques par le p. Irénée Hausherr, s.j., et traduction française en collaboration avec le p. Gabriel Horn, s.j., (« Orientalia Christiana » 12), Roma 1928.

(5) L. Allatius, *Diatriba de Symeonum scriptis,* Parisiis 1664 (= *PG* 120, 290-300); K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen,* Leipzig 1898.

(6) Alla traduzione latina di una parte delle opere di Simeone, dovuta al gesuita Pontano, apparsa ad Ingolstadt nel 1603 *(Symeonis junioris opuscula)* e basata su un codice monacense, fece seguito solo nel 1790 l'edizione veneziana di Dionigi di Zagora, che riportava gli *Inni* (o meglio, una parte cospicua di essi) nel testo originale e vari scritti in prosa in traduzione neogreca *(Tou hosiou kai theophorou patros hemon Symeon tou Neou Theologou ta euriskomena...):* una seconda edizione apparve a Syros nel 1886.

(7) H. - G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich,* München 1959, 586.

(8) Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques.* Introduction, texte critique, traduction et notes de J. Darrouzès, a.a. (« Sources Chrétiennes » 51), Paris 1957 *(= Chap); Catéchèses.* Introduction, texte critique et notes par Mgr B. Krivochéine, traduction par J. Paramelle, s.j., I-III (« Sources Chrétiennes » 96.104.113), Paris, 1963-1965 (= *Cat.*) il vol. III contiene anche le due *Actions de grâce* [= *Euch.*]); *Traités théologiques et éthiques.* Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Darrouzès, a.a., I-II (« Sources Chrétiennes » 122. 129, Paris 1966-1967; *Hymnes.* Introduction, texte critique et notes par J. Koder, traduction et notes par J. Paramelle s.j., et L. Neyrand, s.j., index par J. Koder, I-III (« Sources Chrétiennes » 156.174.196), Paris 1969-1973 [= *Hymn.*]. Restano ancora da pubblicare le epistole.

(9) Prima del completamento dell'ed. critica di cui alla nota precedente, interessanti sintesi su Simeone: B. Tatakis, *La philosophie byzantine,* in E. Bréhier, *Histoire de la philosophie,* fasc. suppl. N. II, Paris 1959, 141-151; L. Bouyer - J. Leclerc - F. Vandenbroucke - L. Cognet, *Histoire de la spiritualité chrétienne,* II, Paris 1961, 662, 675; D. L. Stathopoulos, *Die Gottesliebe (theios eros) bei Symeon, dem neuen Theologen.* Diss. Bonn 1964 (a me inaccessibile); V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente,* trad. it. di M. Girardet, Bologna 1967, 225-227.375-383; P. Chrestou, art.

Ma, oltre al fatto di poter attingere direttamente agli scritti di Simeone, sarà utile tener presente che, nonostante gli scrupoli di un Combefis, non necessariamente un'esperienza autentica della vita divina fatta con impegno e risposta generosa da una creatura umana che risponde all'appello della grazia — in una parola: la santità — coincide sempre con una veste teologica scientificamente ineccepibile: può darsi il caso, e di fatto si è dato più di una volta, che ad una autentica santità personale possa non corrispondere un'espressione adeguata, o totalmente adeguata, della ricchezza dei misteri divini cui l'uomo è chiamato a partecipare. Nulla impedì al IV concilio Lateranense di riconoscere la santità di vita dell'abate Gioachino proprio mentre ne condannava una presa di posizione teologica (10), né ha mai nuociuto alla santità di s. Bernardo di Chiaravalle l'aver negato polemicamente l'immacolata concezione della Vergine (11). Ciò vuol dire soltanto che la riflessione teologica posteriore può correggere singole opinioni dottrinali, avvalendosi dei lumi che lo Spirito dà progressivamente alla sua Chiesa, senza che ciò pregiudichi un altrettanto ecclesiale riconoscimento della santità — e dunque del dono che lo Spirito Santo fa anche in questa forma alla Chiesa — di chi, a suo tempo, sostenne quelle dottrine, sempre però con l'intento di essere quello che l'antico Origene chiamava « anima ecclesiastica » (12). Per questo s. Simeone il Nuovo Teologo ha ormai a buon diritto trovato posto, in compagnia del b. Gioachino da Fiore, nella nuova *Bibliotheca Sanctorum* (13).

Sarà dunque nostro proposito rintracciare qui, più che la sistemazione dottrinale fissata in modo più o meno organico, l'esperienza personale di s. Simeone, la sua ricerca e il suo incontro con Cristo Dio, per

---

« *Symeon ho Neos Theologos* » in « Threskeutike kai ethike enkykl ». XI, Athenai 1967, coll. 537-545; W. Völker, *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen,* Wiesbaden 1968; J. Gouillard, art. « *Symeon le Nouveau Théologien* » in « Dict. Théol. Cath. » XIV, 2, coll. 2941-2959.

(10) « In nullo tamen per hoc Florensi monasterio, cuius ipse Ioachim exstitit institutor, volumus derogari, quoniam ibi et regularis institutio est et observantia salutaris, maxime cum idem Ioachim omnia scripta sua nobis assignari mandaverit, apostolicae sedis iudicio approbanda seu etiam corrigenda, dictans epistulam, cui propria manu subscripsit in qua firmiter confitetur, se illam fidem tenere, quam Romana tenet ecclesia, quae cunctorum fidelium, disponente Domino, mater est et magistra » (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* curantibus J. Alberigo, J. A. Dossetti, P. P. Ioannou, C. Leonardi, P. Prodi, consultante H. Jedin, Bologna 1973, 232,37-233,5). Sul modo proprio di Gioachino di accostarsi alla Scrittura, fondamentale H. De Lubac, *Exegèse médiévale,* II, 1, Paris 1961, 437-558.

(11) S. Bernardi *Opera.* VII. *Epistolae,* I, ad fidem codicum recensuerunt J. Leclerc, O.S.B., H. Rochais, Romae 1974, 388-392 (*ep.* CLXXIV ad canonicos Lugdunenses de conceptione S. Mariae).

(12) *Hom. Luc.* XVI, 6 (trad. it.: Origene, *Commento al Vangelo di Luca,* trad. di S. Aliquò, introd. e note di C. Failla, Roma 1969, 124).

(13) D. Stiernon, art. « *Simeone il Nuovo Teologo, santo* » in « Bibliotheca Sanctorum » XI, Roma 1968, coll. 1104-1114; F. Russo, art. « *Gioacchino da Fiore, beato* » ibid., VI, Roma 1965, coll. 471-475.

metterci in ascolto di ciò che oggi, attraverso questo grande cristiano, ora riscoperto, « lo Spirito dice alle Chiese » (*Ap.* 2, 7).

Certo, anche ad un primo esame Simeone pare qualificarsi come uno di quei santi per i quali vita personale e carisma ecclesiale si sono fusi tanto strettamente da costituire una sola realtà, così da costringere il protagonista stesso a non poter mai prescindere dalla propria personalità e dalla propria esperienza, che vengono continuamente proposte come esemplari non di una perfezione individuale, ma di un compito e di una missione che, pur identificando tutto l'essere di chi quella missione ha ricevuto, lo supera pur sempre di una distanza incommensurabile: « Questa coscienza, per quanto sia esposta a non pochi pericoli, non ha nulla a che fare con la vanità e la compiacenza di sé; ma è un segno che questi santi si sentono chiamati a spiegare essi stessi la dottrina che è nella loro vita. Lo possiamo considerare come un caso limite di umiltà cristiana: si è talmente staccati da sé, che si riesce a trattare se stessi come un oggetto estraneo, come uno strumento del Vangelo » (14). Proprio la coscienza di una tale specifica missione spiega come mai Simeone parli tanto di sé, in una misura che nessun altro mistico orientale ha mai neppure pensato, e spiega anche perché, in una tradizione come quella bizantina in cui nessuno ha mai scritto delle *Confessioni* e nella quale il dato dell'esperienza soggettiva tende sempre ad essere oggettivato in formule generali, Simeone costituisca l'eccezione più grande. Ed è questa unione tra esperienza spirituale, vita e dottrina che fa sì che fonte primaria per penetrare il *kairos* storico-ecclesiale di Simeone siano appunto i suoi scritti, molto al di là delle notizie puramente biografiche e della stilizzazione un po' banale della personalità del santo quali risultano dalla *Vita* scritta dal fedele discepolo e biografo Niceta Stethatos (15).

« Scienter nescius et sapienter indoctus »

La vita di Simeone (949-1022) è quasi simbolicamente inquadrata tra la morte dell'imperatore umanista Costantino VII (959) e la nascita di uno dei più significativi uomini di cultura di tutta la storia bizantina, Michele Psello (1018): questi settant'anni sono dominati, spiritualmente, dalla sola figura di Simeone, la cui *docta ignorantia* contrasta fortemente con l'accentuato intellettualismo della tradizione colta ufficiale a Bisanzio quale si manifesta, appunto, anche in Costantino VII e in Psello o, nell'età precedente, in Fozio; ma è in linea con la più antica tradizione monastica.

Per l'impero di Costantinopoli questi decenni furono forse i più splen-

(14) H. U. von Balthasar, *Sorelle nello spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione,* trad, it. di G. Mion, Milano 1974, 47.

(15) Su di lui, oltre all'introduzione dell'ed. della *Vita* del p. Hausherr, pp. XV-XXXVII, cfr. Beck, *Kirche,* cit., 535-538 (con bigliografia); introd. a P. Chrestou, *Niketa Stethatou mystika syngrammata,* Thessalonike 1957; introd. a Nicétas Stéthatos, *Opuscules et lettres.* Introduction, texte critique et notes par J. Darrouzès, a.a. (« Sources Chrétiennes » 81), Paris 1961.

didi della sua storia. Imperatori come Niceforo Foca (963-969), Giovanni Zimisce (969-976), Basilio II (976-1025) assicurarono i confini dell'impero con brillanti campagne contro gli Arabi ad oriente e contro le varie popolazioni slave a settentrione e ad occidente; le popolazioni russe entrarono, con il battesimo del principe Vladimir (978-1015), nell'orbita culturale bizantina; anche con l'occidente latino degli Ottoni i rapporti andarono stabilizzandosi positivamente: non bisogna dimenticare che Ottone III, il « sognatore » della *renovatio imperii,* era figlio della principessa bizantina Teofano. La situazione interna fu affrontata con vari provvedimenti volti a riassestare il sistema tributario e ad impedire l'eccessivo estendersi del latifondo — magari anche contro le grandi proprietà monastiche che proprio un imperatore come Niceforo Foca, convinto fautore di una vita monastica veramente povera, colpì in modo deciso, se pur non duraturo (16). Dell'elevata qualità delle arti figurative di questo periodo, la cui fioritura fu indubbiamente favorita anche dalla floridezza economica, sono eloquenti esempi il celebre Menologio di Basilio II (ms. *Vat. gr.* 1613), il Salterio di Venezia, pure di Basilio II (ms *Marc. gr.* 17), i mosaici di Hosios Loukas, eseguiti tra il 1000 e il 1025 (17).

Se in questo periodo non c'è, nel campo della produzione teologica bizantina, alcuna personalità che possa essere paragonata, per ricchezza e novità spirituale, con quella di Simeone (18), sono però degni di rilievo due fatti che, pur non avendo legami con la vita di Simeone, danno però il tono dell'epoca. Nel 961, con la protezione del futuro imperatore Niceforo Foca, s. Atanasio Atonita fondava la Grande Lavra sul monte Athos, creando così la prima cellula di quell'organizzazione monastica che doveva far diventare il Monte Santo, agli occhi dell'Oriente cristiano, il terzo dei luoghi sacri, dopo Gerusalemme e Roma. Questa è pure l'epoca in cui si diffonde nel Sud-Est europeo l'eresia dei Bogomili che, rifacendosi all'antico manicheismo, avrebbe prosperato a lungo estendendosi anche, durante i secoli XII e XIII, nell'Occidente latino nelle varie forme del catarismo (19). Va subito detto che i tentativi fatti di accostare Simeone ai Bogomili sulla base di apparenti somiglianze dottrinali, quali la svalutazione della gerarchia ecclesiastica, sono del tutto superficiali e infondati: è però vero che sia l'interpretazione eretica del bogomilismo, sia le nette

(16) Su tutto questo periodo cfr. l'ottima sintesi di G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino,* trad. it. di P. Leone, Torino 1968, 249-291.

(17) Cfr. V. Lazarev, *Storia della pittura bizantina,* trad. it. di G. Fossati, Torino 1967, 140-141, 151-152.

(18) Cfr. Beck, *Kirche,* cit., 531-609.

(19) Sui Bogomili la bibliografia è abbondante; cfr. Ostrogorsky, *Storia,* cit., 237-238.284 n. 158. Cfr. anche N.G. Garsoïan, *Byzantine Heresy. A Reinterpretation,* « Dumbarton Oaks Papers » 25 (1971), 61-113 (il lavoro è piuttosto riducente in senso puramente socio-economico-politico e non tiene conto in modo adeguato dell'aspetto propriamente religioso, tanto che unisce tranquillamente anche Simeone il Nuovo Teologo a bogomili, neopauliciani, e, indirettamente, ai messaliani).

prese di posizione dell'ortodosso Simeone mettono a fuoco un problema reale (20).

Nato a Galata, in Paflagonia (Asia minore), nel 949 da una famiglia di piccola nobiltà provinciale, il ragazzo Simeone fu portato dal padre verso il 960 a Costantinopoli, la capitale: nelle intenzioni della famiglia era il compimento degli studi e la possibilità dell'avviamento ad una carriera di prestigio. Durante il periodo degli studi inferiori, fino al 963, Simeone fu ospite dello zio paterno Basilio, personaggio di una certa influenza a corte. Il ragazzo fu anche presentato a corte, ma non volle entrare tra i paggi imperiali, come non volle nemmeno, ultimato il corso degli studi primari, accedere all'istruzione di livello accademico. Si manifestava già in lui una tendenza invincibile al raccoglimento, alla ricerca dell'Assoluto che — unico — poteva appagarlo. Fu così che nel 963 Simeone, *scienter nescius et sapienter indoctus* (21), chiese di essere accolto come novizio nell'antico e glorioso monastero di Stoudion, roccaforte del cenobitismo e dell'ortodossia. Il postulante non fu accettato, a causa dell'età troppo giovane. Seguirono anni di dissipazione, accompagnati però dal desiderio segreto di trovare un vero maestro di vita spirituale. Ma lasciamo che Simeone stesso, sotto il trasparente velo della pseudonimia, racconti di sé in terza persona l'esperienza della propria *metanoia*. Siamo intorno al 970:

> Abitava a Costantinopoli in questi nostri tempi un certo Giorgio, di giovane età; aveva circa vent'anni. Era bello d'aspetto e aveva un modo di vestire, di comportarsi, di camminare così raffinato che alcuni di coloro che guardano solo all'aspetto esteriore e giudicano male i fatti altrui, avevano per questi motivi un cattivo concetto di lui.

---

(20) « Come il paulicianesimo, che a suo tempo prendeva le mosse dall'antico manicheismo, il bogomilismo è una dottrina dualistica, secondo la quale il mondo è retto da due principi, il Bene (Dio) e il Male (Satanael), e la lotta tra le due potenze contrapposte determina tutti gli avvenimenti del mondo e ogni vita umana. Tutto il mondo visibile è opera di Satana e quindi votata al Male. Come i loro predecessori orientali, i bogomili propugnavano una religiosità puramente spirituale e una condotta di vita rigidamente ascetica. Rifiutano radicalmente ogni culto esteriore, ogni rito ecclesiastico, tutta l'organizzazione ecclesiastica. La rivolta bogomila contro la Chiesa vigente significava al tempo stesso una ribellione contro il vigente ordinamento temporale, che aveva nella Chiesa la sua più potente base d'appoggio spirituale. Il movimento dei bogomili era un'espressione della protesta contro i governanti, i potenti, i ricchi » (Ostrogorsky, *Storia,* cit., 237-238).

(21) Gregorio Magno, *Dial.* II, 1. Il fatto che Simeone non abbia affrontato gli studi superiori non significa che non avesse profittato degli studi di retorica, come è provato anche dalla sapienza stilistica di numerose sue pagine che non sono solo il frutto di un'appassionata ispirazione, ma anche di una «ars dictandi» non inferiore alla media dello stile bizantino. Gli studi superiori comportavano specialmente lo studio della filosofia platonica e neoplatonica. Le tracce di linguaggio neoplatonico (anche quelle di tipo « illuministico ») presenti in Simeone si spiegano facilmente: esse erano ormai da secoli diventate moneta corrente nella terminologia teologica, e proprio attraverso i canali della letteratura ascetico-mistica esse sono arrivate fino a Simeone.

> Egli fece la conoscenza di un santo monaco, che viveva in un monastero della città. Dopo avergli esposto lo stato della sua anima, ricevette da lui un precetto piccolo, ma da tenere bene a mente. Il giovane gli domandò anche un libro che contenesse l'esposizione del modo di vivere dei monaci e dei loro esercizi di perfezione morale. Il vecchio gli diede l'opera di Marco monaco « Sulla legge spirituale ». Il giovane la ricevette come se gli fosse stata mandata da Dio stesso e, sperando di cavarne gran frutto, la lesse tutta con appassionata attenzione. Ricevette giovamento da tutto, ma tre capitoli in particolare gli rimasero, per così dire, inchiodati nel cuore. Il primo diceva testualmente: « Se cerchi la guarigione, prendi cura della tua coscienza e, quanto ti dice, fallo e troverai giovamento ». Il secondo: « Chi, prima di mettere in pratica i comandamenti, pretende le manifestazioni operanti dello Spirito Santo, è simile ad uno schiavo comprato con denaro che, all'atto di essere comprato, pretendesse di farsi dare per contratto scritto, oltre al prezzo, anche la libertà ». Il terzo: « E' un cieco che grida e dice: Figlio di David, abbi pietà di me! colui che prega solo con il corpo e non ha ancora la conoscenza spirituale: ma il cieco di allora, levando gli occhi e vedendo il Signore, non lo confessò più figlio di David, ma Figlio di Dio, e lo adorò » (22).

E' opportuno notare subito come fin da questo suo primo contatto con la prospettiva ascetico-mistica, mediato da Marco l'eremita (23), Simeone venga attratto da affermazioni caratteristiche che corrispondono ad alcuni tratti profondi della sua stessa personalità spirituale (24): il richiamo al primato assoluto dell'interiorità, nella convinzione che *in interiore homine habitat veritas;* l'accento posto fermamente sulla necessità di una ascesi seria e impegnativa (25); infine la centralità del Cristo uomo-Dio e, a Lui rapportata, l'ascesa del cristiano da un rapporto col Signore ancora imperfetto ad uno pienamente maturo. Il racconto su « Giorgio » continua:

> Quel giovane, dunque, avendo letto tutto ciò, rimase stupito e nel suo stupore ebbe fede che con la cura della coscienza avrebbe trovato giovamento e con la pratica dei comandamenti avrebbe conosciuto intimamente l'opera dello Spirito Santo e con la grazia di

(22) *Cat.* XXII, 22-51.

(23) Le tre citazioni dello scrittore ascetico del V secolo sono, nell'ordine: *Sulla legge spirituale,* 69 (*PG* 65, 913 C); *Su coloro che credono di essere giustificati dalle opere,* 57 (*PG* 65, 940 A); *Sulla legge spirituale,* 11 (*PG* 65, 908 A).

(24) E' opportuno ricordare che Simeone racconta questa sua esperienza almeno vent'anni dopo, con una fisionomia spirituale ormai pienamente formata e che lo porta — anche se è difficile dire in che misura — a « interpretare » più o meno consciamente anche il passato.

(25) Capita abbastanza spesso di veder accostato Simeone al protestantesimo (Hausherr, Gouillard, Darrouzès), almeno per certi aspetti del suo pensiero: ma se si considera il nucleo della dottrina luterana, che è il problema della giustificazione, non si potrà non vedere in Simeone una figura del tutto estranea al modo di pensare protestante, come anche ad ogni sorta di quietismo. Da ben diversa matrice, poi, provengono le idee di Simeone sulla gerarchia ecclesiastica (v. *infra*).

quest'ultimo avrebbe sollevato gli occhi dello spirito e contemplato il Signore. Rimasto perciò ferito dall'amore e dal desiderio del Signore, si dava, pieno di speranza, alla ricerca della Bellezza Prima, che ancora non gli si mostrava.

Non fece nient'altro, come mi assicurò con giuramento, che eseguire ogni sera il piccolo comando datogli da quel santo vecchio, e solo dopo si metteva a letto. La coscienza dunque gli diceva: « Su, compi altre prostrazioni, aggiungi all'Ufficio altri salmi e prolunga la recita del *Kyrie eleison:* lo puoi ben fare! ». Egli ubbidiva volentieri e, come se fossero parole di Dio, eseguiva tutto senza esitare. Da quel tempo non si addormentò mai più che la coscienza lo rimproverasse e dicesse: « Perché non hai fatto ciò? ».

Siccome dunque la seguiva senza tralasciare nulla ed essa ogni giorno accresceva le proprie richieste, in pochi giorni l'Ufficio della sera diventò parecchio lungo. Durante il giorno soprintendeva alla casa di un patrizio e quotidianamente si recava al Palazzo imperiale, facendo fronte alle incombenze della vita solita, sicché nessuno dal suo comportamento poteva intuire quello che faceva di sera. Ma di sera i suoi occhi versavano lacrime e faceva sempre più numerose genuflessioni a terra e sulla faccia, tenendo i piedi uniti e immobili nella preghiera in piedi e recitava con ardore preghiere alla Vergine tra gemiti e lacrime e, come se il Signore fosse presente fisicamente col suo corpo, si gettava ai suoi piedi immacolati e supplicava di ricevere misericordia come il cieco e di poter alzare gli occhi dell'anima. Siccome poi la sera la preghiera diventava sempre più lunga, egli continuava fino a mezzanotte e durante il tempo della preghiera non si distraeva assolutamente e non muoveva nemmeno un membro del suo corpo, anzi non girava nè alzava neppure gli occhi, ma stava così in piedi immobile, come una colonna o uno spirito incorporeo.

Una volta, mentre in piedi diceva, più con lo spirito che con la bocca, « Dio, abbi pietà di me peccatore! », all'improvviso dall'alto risplendette una illuminazione divina con gran fulgore, e riempì tutta la stanza. Da quel momento il giovane perse la cognizione e non si rese più conto se stava in casa o sotto un tetto. Vedeva soltanto luce da ogni parte e non sapeva nemmeno se calcava la terra; ma non aveva paura di cadere, né pensiero del mondo, e nessuna delle cose che si presentano alla mente degli uomini che portano un corpo toccava allora il suo pensiero, ma era tutto assorbito dalla presenza della luce immateriale e diventato lui stesso luce, a quanto sembrava, e, dimentico di tutto il mondo, era pieno di lacrime e di gioia inenarrabile e di esultanza. Poi il suo spirito salì fino al cielo e vide un'altra luce, ancora più chiara di quella a lui vicina. Con sua meraviglia, accanto a quella luce gli apparve in piedi quel vecchio santo e angelico di cui abbiamo parlato, quello che gli aveva dato il comando e il libro (...).

Quando questa visione fu passata e il giovane, come diceva, fu tornato in se stesso, era dominato dalla gioia e dallo stupore e piangeva di tutto cuore, e le lacrime erano accompagnate da una sensazione di dolcezza. Infine cadde sul letto e nello stesso momento il gallo cantò annunciando così che era mezzanotte. Poco dopo le chiese suonavano il mattutino ed egli si alzò per salmodiare come al solito, senza aver nemmeno pensato al sonno in quella notte (26).

(26) *Cat.* XXII, 52-104.109-116.

Ma, nonostante questa esperienza sconvolgente, la vita del giovane patrizio continuò ancora per lungo tempo tra incertezze e infedeltà:

> Lo incontrai in seguito, quando era già diventato monaco, nel terzo o quarto anno dacché viveva la vita monastica e nel suo trentaduesimo anno di età. Lo conoscevo molto bene, perché era mio amico ed eravamo cresciuti insieme; perciò continuò a raccontarmi: « Dopo quel meraviglioso cambiamento e l'aiuto sovrumano che avevo ricevuto, non trascorsero molti giorni che si abbatterono su di me continue tentazioni della vita, e mi vedevo impedito da esse nelle mie pratiche nascoste e privato a poco a poco del bene, e desideravo ardentemente di tirarmi del tutto fuori dal mondo e di cercare nella solitudine colui che mi era apparso — proprio con questo scopo —, fratello, sono convinto che si era degnato di mostrarsi a me, per attrarre a sé me, pur così indegno, e separarmi da tutto il mondo. Ma poichè non ebbi la forza di farlo con un taglio netto, caduto un po' alla volta nell'oblio di tutto quello che ti ho raccontato, venni a trovarmi in un ottenebramento completo, tanto da non ricordare più, né poco né molto, nemmeno una semplice idea di ciò di cui ti ho parlato. Insomma, caddi in una situazione ancora peggiore di quella in cui mi ero trovato un tempo, e stavo come se non avessi mai neanche pensato o ascoltato le sante parole di Cristo. Anzi, persino quel santo uomo che aveva avuto pietà di me e mi aveva dato il piccolo precetto e mi aveva mandato il libro, lo consideravo come un uomo qualunque e non avevo neppure una semplice idea di ciò che, grazie a lui, mi era apparso. Questo te lo dico perché tu capisca esattamente in quale baratro di rovina ero stato trascinato dalla negligenza, poveretto me, e perché tu ammiri stupefatto l'invisibile bontà di Dio che dopo questi fatti si rivolse a me.
>
> Infatti, non so come dire, così, in modo inconscio nel mio misero cuore rimaneva l'affetto e la confidenza per il santo vecchio: proprio per essa, come credo, dopo che fu passato tanto tempo il Dio amico degli uomini ebbe pietà di me grazie alle sue preghiere e per mezzo suo mi strappò di nuovo al mio grande inganno e all'abisso dei miei mali e mi liberò. Non mi ero allontanato completamente da lui, pur non meritandolo, ma gli confessavo tutto quel che mi accadeva e, quando capitavo in città, mi recavo di frequente alla sua cella, sebbene nella mia incoscienza non custodissi i suoi comandamenti.
>
> E ora, come vedi, il Signore, nelle sue viscere misericordiose, ha dimenticato la grande moltitudine delle mie colpe ed ha disposto che diventassi monaco proprio per opera del santo vecchio e si è degnato di concedermi di vivere sempre con lui, per quanto io ne sia veramente indegno. Ebbene, adesso che con molto impegno e parecchie lacrime e stretta rinuncia, perfetta obbedienza, distacco completo dalla propria volontà e molte altre severissime pratiche ascetiche cerco di progredire con una corsa senza fermate e ritardi, sono stato, sì, fatto degno di vedere ancora una volta confusamente un piccolo raggio di quella luce dolcissima e divina, ma finora non ho più ricevuto la grazia di contemplare una visione come quella che vidi allora » (27).

Quest'ultima parte del racconto è narrata da un « Giorgio » già di-

(27) *Cat.* XXII, 270-320.

ventato monaco: infatti nel 977 Simeone, riuscendo finalmente a staccarsi dalla vita nel mondo e a vincere le opposizioni della famiglia, entrò nel monastero di Stoudion e fu affidato alla guida di Simeone il Pio (Eulabes), il monaco all'incontro con il quale risaliva la conversione di parecchi anni prima.

Simeone il Pio era un monaco non sacerdote, ma molto avanti nella vita spirituale: era stato per il giovane Simeone il « paraninfo » che lo aveva condotto a Cristo — non è un caso che nella sua prima visione egli lo abbia puntualmente visto accanto alla luce del Signore — e rimase per sempre il maestro senza pari nelle vie di Dio (28). Il padre spirituale come guida, garante e mediatore della crescita nello spirito del discepolo: sarà sempre una delle convinzioni più profonde di Simeone, collegata a una tradizione immemorabile (29), ma personalmente vissuta nell'incontro con un uomo della cui santità Simeone non dubitò mai, e che anzi difese contro ogni attacco. Il fondamento dell'atteggiamento del discepolo nei confronti del padre spirituale è ancora una volta cristologico: come la volontà di Dio ha stabilito che la fede, che è *ex auditu*, si comunichi da uomo a uomo, da persona che vive realmente quello che crede a persona che è alla ricerca del Dio vivente, così l'esperienza viva della grazia nella vita mistica è mediata da un altro cristiano che è più avanti nel progresso spirituale. E' nella persona del padre spirituale che Simeone vede emergere la funzione mediatrice della Chiesa, rispetto alla quale tutto deve essere finalizzato:

> Chi ha acquistato una limpida fede nei confronti del suo padre secondo Dio, vedendo lui fa conto di vedere Cristo stesso: e nello stargli vicino e nel seguirlo, crede fermamente di star vicino a Cristo e di seguirlo. Un tale uomo non desidererà di frequentare qualcun altro e non stimerà alcuna delle cose del mondo al di sopra del ricordo e dell'affetto di lui. Infatti, nella presente vita e nella futura che cosa c'è di più bello e vantaggioso dell'essere con Cristo? Che cosa più bello o più dolce della sua vista? Se poi è ritenuto degno anche della conversazione con lui, attinge veramente da essa la vita eterna (30).

---

(28) Su Simeone il Pio cfr. Hausherr, *Vie,* cit., XXXVIII-LI.

(29) Basta pensare a tutta la tradizione sul *geron pneumatikos* dai Padri del deserto in giù, fino a Cassiano, Giovanni e Barsanufio di Gaza, Doroteo di Gaza etc. E' opportuno ricordare che in questa tradizione è di norma irrilevante che il *geron* sia un sacerdote (e di fatto lo è solo raramente, visto il carattere in prevalenza non-clericale del monachesimo antico, a cominciare da Antonio il Grande), come pure che nella tradizione monastica non si distingue accuratamente tra *homologia* (confessione, apertura d'anima) al padre spirituale da parte del discepolo e confessione sacramentale al sacerdote. Cfr. l'opera fondamentale di I. Hausherr, *La direction spirituelle en Orient autrefois* (« Orientalia Christiana Analecta » 144), Roma 1955; v. inoltre J. Hörmann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Ein Beitrag zur allgemeinen Bussgeschichte,* Donauwörth 1913; H. Graef, *The spiritual director in the thought of Symeon the New Theologian,* in « Kyriakon. Festschrift J. Quasten », II, Münster 1970, 608-614.

(30) *Chap.* I, 28.

Sotto l'osservazione generale, Simeone parla ancora di se stesso e della propria giovanile devozione a Simeone il Pio. Per valutare la vitalità di un simile rapporto basterà pensare, in pieno XIX secolo, al culto del giovane Aljosa Karamazov per il suo *staretz* Zosima; ma è anche vero che una simile fedeltà non doveva poi essere tanto comune, se cominciò a suscitare critiche sempre più forti nell'ambiente studita che circondava il novizio Simeone. L'ambiente di Stoudion, marcatamente cenobitico, lasciava poco spazio per un rapporto carismatico così accentuato e che non teneva in alcuna considerazione particolare la figura e l'importanza dell'igumeno ufficiale. Sicché, alla fine dello stesso anno 977 che lo aveva visto entrare a Stoudion, Simeone dovette passare nel vicino monastero di S. Mamas di Xerokerkos, pur restando sotto la direzione spirituale di Simeone il Pio.

A S. Mamas Simeone emise la professione solenne e fu ordinato prete nel 980. Nello stesso anno, alla morte del vecchio igumeno, Simeone fu designato a succedergli dalla elezione della comunità, ratificata dal patriarca Nicola Chrysoberges (31). Il giovane abate dovette misurarsi subito con un duplice ordine di problemi: da una parte la restaurazione materiale degli edifici del monastero, che erano in buona parte in stato di abbandono, e della vita economica della comunità; dall'altra, e soprattutto, la riedificazione spirituale di una comunità in grave decadenza. Simeone mobilitò tutte le proprie energie: se l'impegno materiale poté essere fronteggiato abbastanza presto, molto più difficile fu l'opera di educazione religiosa. Egli non perse occasione per insistere presso i suoi monaci, individualmente e comunitariamente, svolgendo una paziente e instancabile opera di catechesi. Agli anni del suo igumenato a S. Mamas (980-1005) risalgono infatti le sue *Catechesi* arrivate fino a noi. I successi di Simeone furono lenti e forse mai definitivi. Certo la parte più responsabile dei monaci capì e condivise l'intento riformatore dell'igumeno, ma non mancarono crisi e opposizioni violente: si arrivò addirittura ad una vera e propria rivolta di una trentina di monaci. Il patriarca Sisinnio (995-998) difese incondizionatamente l'opera dell'igumeno e rinunciò solo per la intercessione paterna di quest'ultimo al progetto di mettere al bando i ribelli (32).

Intanto la fama dell'abate di S. Mamas si andava diffondendo a Costantinopoli: i suoi discorsi circolavano e incontravano consensi e riserve. E' il periodo in cui Simeone si dedica anche alla direzione spirituale non solo dei suoi monaci — realizzando così quella sintesi ideale tra gerarchia e carisma che era al centro dei suoi pensieri —, ma anche di laici influenti; ma è soprattutto il periodo che vede Simeone procedere in tappe

(31) Cfr. Niceta, *Vita*, §§ 29-30. Simeone accettò solo dopo una certa resistenza, secondo le buone tradizioni monastiche (cfr. Hausherr, *Vie*, 41 n. 6).

(32) Piuttosto colorito e condito di riflessioni edificanti il racconto di Niceta, *Vita*, §§ 38-42.

fondamentali della sua propria vita spirituale. Per lunghi anni l'igumeno, nel pieno delle sue attività di servizio, conobbe una grande aridità spirituale. Già « Giorgio » ne aveva parlato: ma la prova purgatoriale si prolungò per parecchio tempo (33), un tempo costellato da qualche rapida visita dell'Amato, che sfugge sempre fino a quando, per puro dono della sua grazia, decide di rivelarsi pienamente:

> Stando dunque io in questa condizione per parecchio tempo, con il favore della Tua grazia vidi un altro tremendo mistero. Tu mi apparisti e, salendo al cielo, mi portasti con Te, se nel corpo, non so, se fuori del corpo, Tu solo lo sai, Tu che lo hai fatto. Ma avendo trascorso lì un'ora con Te e colpito dalla grandezza della gloria — di che qualità fosse, e di chi, lo ignoro — e stordito dall'altezza incommensurabile, rabbrividii tutto. Di nuovo mi lasciasti solo sulla terra, sulla quale stavo anche prima, e mi ritrovai a piangere stupito della mia miseria. Poi, dopo non molto tempo che ero in basso, Ti sei degnato di mostrarmi in alto nei cieli, al loro aprirsi, il Tuo volto, come un sole senza forma. E chi mai Tu fossi, neppure così mi concedesti di conoscere — e come, ché nemmeno mi parlasti —, ma subito Ti nascondesti, e io andavo attorno cercando Te, che non conoscevo, e bramavo vedere la tua forma e conoscere consapevolmente chi eri. Perciò per la grande violenza del fuoco dell'amore per Te piangevo in continuazione, non sapendo chi Tu fossi, Tu che dal non essere mi hai tratto all'essere e mi hai tirato fuori dal fango (...). Così dunque molte volte mi apparisti di nuovo e spesso di nuovo Ti nascondesti, senza avermi parlato, scomparendo allo sguardo (...).
>
> Mentre dunque mi tormentavo così in gran tristezza e dolore e angustia e, dimentico di me stesso e di tutto quanto il mondo e delle cose del mondo, non pensavo nemmeno a un'ombra né a qualunque altra mai cosa visibile, Tu, l'impalpabile e inafferrabile, mi apparisti e sembravi purificare il mio spirito e ampliare la facoltà visiva dell'anima e concedermi in maggior misura di contemplare la Tua gloria, e anzi Tu stesso sembravi crescere e, risplendendo, dilatarti e, al ritrarsi delle tenebre, capivo che eri Tu che Ti avvicinavi e venivi, come spesso accade di provare nelle sensazioni. Infatti, quando la luna splende e le nubi, per così dire camminano, la luna si vede, e pare correre a gran velocità, mentre essa nulla aggiunge alla corsa consueta né muta il ritmo di marcia di sempre. Così dunque, Signore, sembrava che tu venissi, Tu l'immobile, e che Tu, l'immutabile, diventassi più grande e prendessi forma, Tu che sei senza forma. Come infatti accade ad un cieco che a poco a poco riacquista la vista e scorge l'immagine dell'uomo e cerca di scrutarla un po' alla volta: e non è l'immagine che si muta o si trasforma alla sua vista, ma è piuttosto la facoltà visiva dei suoi occhi che si purifica mentre il contorno s'imprime tutto nel suo sguardo e, attraverso di esso, pene-

(33) Se Simeone è stato parchissimo di notizie sulla propria « notte dello spirito », ciò dipende certo dal fatto che alla sua coscienza apostolica si è posto l'obbligo di comunicare soprattutto le grazie unitive ricevute in dono, piuttosto che insistere sulla propria cooperazione nel periodo della purificazione; né è possibile attribuire all'Oriente cristiano, come spesso si fa, solo una « mistica della luce » che prescinda dalla « notte »: cfr. I. Hausherr, *Les Orientaux connaissent-ils les "nuits" de saint Jean de la Croix?*, « Orientalia Christiana Periodica » 12 (1946), 5-46 (ora anche in I. Hausherr, *Hésychasme et prière*, [« Orientalia Christiana Analecta » 176], Roma 1966, 87-128).

tra e si modella e s'imprime nella parte razionale dell'anima e nella memoria come su una tavoletta — così anche Tu mi apparisti, purificando interamente il mio spirito con la limpida luce dello Spirito Santo (...).

« O Signore — dissi —, chi sei? ». Allora per la prima volta hai degnato me, figliol prodigo, della Tua voce e dolcemente mi rivolgesti la parola mentre mi alzavo e meravigliato e tremante riflettevo tra me e dicevo: « Che cosa mai vuol dire questa gloria e la grandezza di questo splendore? Come e perché sono stato reso degno, proprio io, di tale bene? ». « Io — disse — sono il Dio che per te è diventato uomo, e, poiché mi hai ricercato con tutta l'anima, ecco, d'ora in poi sarai mio fratello e coerede e amico ». A questo punto rimasi stupefatto e con l'animo sbigottito e le forze disperse e risposi: « E chi sono io, o che cosa ho fatto, povero me, Signore, io meschino, perché Tu mi rendessi degno di tali beni e mi facessi compartecipe e coerede di tale gloria? ». E mentre pensavo che questa gloria e questa gioia erano al di soprà dell'intelletto, di nuovo Tu, Signore, parlando come un amico all'amico, attraverso il Tuo spirito che parla in me, mi dicesti: « Ti ho fatto questo dono solo per il tuo proponimento, la tua buona volontà e la tua fede, e ancora te lo farò. Infatti che cosa hai mai ora o hai mai avuto di tuo da darmi, nudo come sei stato portato all'essere da me, per ricevere in cambio questi doni? Se non sarai sciolto dalla carne, non vedrai la perfezione e non sarai in grado di goderla del tutto interamente ». Io dissi: « E che cosa può essere più grande e più splendido? Mi basta l'essere così, anche dopo la morte ». « Come sei pusillanime — dicesti — ad accontentarti di tali doni! Essi, rispetto a quelli futuri, sono come un cielo dipinto sulla carta e che si può tenere in mano: quanto esso è inferiore al cielo vero, altrettanto incomparabilmente maggiore ti si rivelerà la gloria futura rispetto a quella che hai visto ora » (...).

Ma di nuovo ero triste e bramavo vederti ancora. Una volta ero andato a venerare l'immacolata icona di Colei che Ti ha partorito e mi ero inginocchiato davanti a lei: ma prima che mi rialzassi, Tu stesso mi apparisti dentro il mio povero cuore rendendolo come luce, e allora conobbi che Ti posseggo coscientemente in me. Da allora il mio amore per Te non fu più fondato sulla memoria di Te o di ciò che Ti circonda, grazie al ricordo di tali cose, ma ho fede veritiera di avere in me Te stesso, l'amore personificato. L'amore sussistente sei Tu, o Dio! (34).

E' il punto d'arrivo cui la pedagogia divina conduce Simeone, quello della stabile unione con il Cristo-Verbo e la Trinità: la nascita eterna del Verbo incarnato si realizza nel cuore illuminato del cristiano e ne prende possesso, nel matrimonio spirituale, in un rapporto in cui la fede perdurante e la « conoscenza sperimentale » si integrano a vicenda. Simeone il Pio, morendo nel 986/7, non aveva lasciato orfano il suo figlio spirituale: il mediatore cede il posto all'inabitazione dello Spirito, che è il maestro dei maestri.

Morto Simeone il Pio, Simeone non esitò a cominciarne privatamente, e poi con solennità nell'ambito del suo monastero, il culto liturgico. Ciò non deve meravigliare: né a Bisanzio né in Occidente esiste ancora, in-

(34) *Euch.* II, 166-184.192-218.224-254.264-272.

torno al 1000, qualcosa di simile ad un processo canonico in vista della santificazione ufficiale (35). Simeone compose testi liturgici per la festa, che vedeva anche la partecipazione di laici entro le mura del monastero di S. Mamas. Il culto di Simeone il Pio proseguì indisturbato per più di quindici anni, fino al 1003, quando l'ex-vescovo Stefano di Nicomedia, sincello del patriarca (36), intervenne criticamente nei confronti di questa celebrazione annuale.

La vera portata della controversia che sorse era più vasta di quanto apparisse in superficie. Non si trattava solo del riconoscimento ufficiale di un nuovo santo (37), ma soprattutto del riconoscimento dell'autorità, anche nel campo più strettamente teologico, del *vir spiritualis*. In Simeone il Pio, Simeone ha lottato per veder riconosciuta quella che era la sua stessa esperienza più profonda: la missione nei confronti della Chiesa e della santità dei suoi membri che il carismatico riceve come inscindibilmente connessa con le grazie mistiche di cui, nella sua indegnità, è stato fatto oggetto. L'assoluta coscienza della propria inadeguatezza soggettiva non impedisce neppure per un momento la consapevolezza dell'urgere del compito. Stefano di Nicomedia aveva capito esattamente il senso del culto di Simeone il Pio, e per questo provocò Simeone sul campo più delicato e impegnativo della scienza teologica, quello che richiede di essere affrontato con la riverenza più grande, cioè la vera propria *theologia*, l'esposizione dei rapporti tra le ipostasi divine. Simeone ebbe buon gioco, prima di rispondere nei termini più ortodossi, a spostare ancora una volta il discorso sull'atteggiamento di fondo che deve essere alla base di ogni scienza teologica; pose cioè la domanda: *chi* è veramente «teologo»?

Simeone sapeva di avere per avversari, insieme a Stefano di Nicomedia, tutti i rappresentanti accademicamente qualificati della teologia ufficiale, lui «omo sanza lettere». E proprio per questo fissa senza mezzi termini le prospettive:

> Fratelli e padri, la conoscenza spirituale *(pneumatike gnosis)* è simile ad una casa edificata in mezzo alla conoscenza mondana e pagana, e in essa si trova riposta, come in un forziere saldo e ben sicuro, la conoscenza delle Scritture ispirate da Dio e l'inenarrabile sua ricchezza, che quelli che entrano nella casa non potranno mai scorgere se non viene loro aperto del tutto il forziere. Ma esso non può mai essere aperto dalla sapienza umana, e perciò a tutti gli uomini del mondo rimane sconosciuta la ricchezza dello Spirito che si trova in esso (...).
>
> Dai comandamenti nascono le virtù, e da queste lo svelamento dei misteri che sono nascosti e velati nella lettera. Dall'adempimento

(35) Cfr. Beck, *Kirche*, cit., 274-275 (e bibliografia ivi).

(36) Su Stefano di Nicomedia cfr. Hausherr, *Vie*, LI-LVI; Beck, *Kirche*, 531-532.

(37) E' bene ricordare come fosse molto recente la sistemazione ufficiale del santorale costantinopolitano ad opera di Simeone Metafraste (X secolo).

> dei comandamenti, infatti, proviene il mettere in pratica le virtù e, viceversa, attraverso l'esercizio delle virtù l'adempimento dei comandamenti, e così grazie ad essi si apre a noi la porta della conoscenza — anzi —, non grazie ad essi, ma grazie a Colui che ha detto: « Chi mi ama osserverà i miei comandamenti e il Padre mio lo amerà e io gli manifesterò me stesso » (*Gv.* 14, 21-23). Quando dunque Dio abita e passeggia dentro di noi e si manifesta a noi sensibilmente, allora scorgiamo coscientemente il contenuto del forziere, cioè i divini misteri celati nella divina Scrittura. Altrimenti — nessuno s'inganni! — non è possibile che sia aperto il forziere della conoscenza e godere dei beni racchiusi in esso o averne parte e contemplazione (...).
>
> Ma gli altri, che non hanno conoscenza ed esperienza di tutti i beni descritti, sono privi del gustare la loro dolcezza, la loro vita immortale, e si appoggiano sul solo apprendimento esterno delle Scritture: e alla loro dipartita la Scrittura li giudicherà e condannerà più di coloro che le Scritture non le hanno mai nemmeno udite. Alcuni di questi tali, ingannati dalla propria ignoranza, stravolgono tutte le divine Scritture, mutandone l'interpretazione secondo le loro brame passionali, cercando di farsi valere, come se senza l'esatta osservanza dei comandamenti di Cristo potessero salvarsi, rinnegando così del tutto la portata delle sacre Scritture (38).

Non è certo la chiarezza che fa difetto al monaco *theodidaktos:* la pura scienza non serve a nulla; si è autorizzati — e si deve — parlare *di* Dio solo quando la grazia e la cooperazione dell'uomo elevano lo spirito al livello in cui esso parla *con* Dio. Naturalmente ciò non è ratificato da alcuna laurea di alcun ateneo teologico di questo mondo; tanto meno è appannaggio della superbia di spirito degli *scrutatores maiestatis.* Simeone non dice che la scienza teologica sia vana: ribadisce, sulle orme di Paolo, che ogni scienza teologica che sia in sé conclusa e « autosufficiente » è fuori dell'ordine dell'amore, che solo è credibile: ed è questa la *scientia sanctorum,* una teologia che nasce dalla preghiera e dalla contemplazione per tornare ad essa. Fine della parola (*theo-logein*) è il silenzio pieno di Dio attraverso il contatto amoroso con la Scrittura-Cristo.

La controversia, che si protrasse tra il 1003 e il 1009, ebbe vicende alterne e impegnò fortemente Simeone anche sul piano della produzione scritta (39). Nel 1005 Simeone si dimise dalla carica di igumeno, da lui ricoperta per venticinque anni; all'inizio del 1009 fu condannato all'esilio dall'autorità patriarcale, che limitò il culto di Simeone il Pio all'interno del monastero; Simeone passò il Bosforo e a Crisopoli, sull'altra riva, prese alloggio presso un antico oratorio semidiroccato di S. Marina, che restaurò. Ben presto si formò intorno a lui una piccola cerchia di discepoli. La riabilitazione venne quasi immediatamente dopo la condanna, ma

(38) *Cat.* XXIV, 7-16.54-69.90-101.

(39) In questo periodo Simeone scrisse praticamente tutti i tre *Trattati teologici* e i quindici *Trattati etici,* oltre a vari inni collegati con la controversia (*Hymn.* XXI in particolare). Sulla controversia informa ampiamente Niceta, *Vita,* §§ 72-112.

Simeone, purificato definitivamente dalla prova, preferì, dopo aver anche rifiutato nel 1011 la proposta di un vescovato, restare nella solitudine e nell'attesa del suo Signore, che il 12 marzo 1022 venne a riprendere e portare in patria il cantore degli « amori degli inni divini ».

Già nel 1035 il fedele discepolo Niceta poneva mano alla edizione definitiva degli scritti di Simeone, che sono giunti a noi appunto attraverso la sua *recensio,* e nel 1052, con la traslazione dei suoi resti mortali, cominciava, due anni prima del distacco delle chiese sorelle di Roma e Bisanzio, il culto di s. Simeone il Nuovo Teologo.

« Theodidaktos »

Se si cerca, ora, di evidenziare alcune delle linee maestre del pensiero e del messaggio simeoniani, si dovranno sempre tener presenti alcune condizioni che determinano la presentazione che Simeone stesso fa della sua dottrina. Innanzitutto, Simeone è stato spesso sollecitato a sottolineare maggiormente, quasi unilateralmente, taluni punti del suo pensiero dalle controversie alle quali l'arditezza delle sue espressioni — e delle realtà che in esse si esprimono — ha dato occasione di svilupparsi. Ma, soprattutto, bisogna considerare come il *theologein* di Simeone sia alieno da ogni sistematicità proprio a causa del suo carattere genetico, che è prima di tutto quello dell'esperienza vissuta ineffabile e pur da comunicare. Simeone poteva ben fare sue le parole di Giovanni il Teologo: « Quel che abbiamo visto e udito, lo annunciamo a voi... perché la vostra gioia sia piena » (1 *Gv* 1, 3-4).

Ed è appunto l'intensità della sua esperienza personale, di cui Simeone è pienamente consapevole, che dispensa il mistico *theodidaktos* dal riferimento alla lunga e ricca tradizione spirituale nella cui scia è naturalmente possibile, e anche necessario, situarlo, ma che non ha esercitato su di lui un'influenza determinante: il che è tanto più degno di rilievo in un ambiente come quello bizantino, in cui il collegamento costante ed esplicito con la tradizione è un punto di passaggio obbligato, anche quando quel che si vuol dire è in realtà rintracciabile solo in parte nella tradizione patristica (40). Basta scorrere, negli indici dell'edizione simeoniana di «Sources Chrétiennes», gli elenchi delle citazioni di autori diversi dalla Bibbia per costatare immediatamente a quanto povera cosa, nell'insieme piuttosto ricco dell'opera di Simeone, esse si riducano. Ciò non vuol dire, naturalmente, che Simeone non conosca la tradizione e le sue ricchezze, in modo particolare nel suo versante agiografico-ascetico-monastico

(40) Basta vedere come ancora nel XIV secolo la grande controversia pro e contro l'esicasmo palamita si sia svolta, da una parte e dall'altra, a colpi di citazioni patristiche, dalle quali si intendeva dimostrare le proprie posizioni e demolire quelle avversarie.

(41): vuol dire che, anche là dove la tradizione è conosciuta, essa non è mai ripresa come semplice eredità già codificata, ma è rivissuta e personalizzata da un uomo che sa di essere non un epigono, ma un anello vivo e originale di quella stessa tradizione. Se Simeone potesse leggere una moderna storia della spiritualità orientale, non apprezzerebbe eccessivamente di essere catalogato tra i rappresentanti di questa o quella scuola (Evagrio, « Macario »...).

Ben diverso è il rapporto con la Scrittura. Anche in questo caso, uno sguardo agli indici di cui sopra è rivelatore. Si può dire che non c'è libro della Bibbia dal quale Simeone non tragga il suo alimento; ci sono versetti che gli tornano sotto la penna innumerevoli volte. Simeone non si limita, ovviamente, alla citazione vera e propria; tutto il suo linguaggio è letteralmente intessuto di espressioni bibliche: e se ciò è tradizionale nel linguaggio teologico cristiano di sempre, non è tradizionale l'abbondanza e l'intensità di questo procedimento. Sembra che quanto più il mistico viene attirato dal dinamismo della vita divina, tanto più la sua esperienza si oggettivi e le sue parole vengano a coincidere con la cattolicità della Parola di Dio. In ciò il linguaggio di Simeone mostra affinità profonde (che prescindono, è naturale, dalle determinazioni di stile, di retorica, di ambiente culturale tanto diversi) con quello di s. Bernardo di Chiaravalle, al quale lo accosta anche l'ardente amore cristocentrico.

L'esperienza religiosa di Simeone si pone come normativa, nel messaggio del monaco di S. Mamas, non solo per coloro che condividono lo stato di vita specifico con l'igumeno, cioè i monaci in genere, ma per tutti i cristiani: l'appello potente all'ascesi, alla preghiera, all'impegno di risposta alla grazia divinizzante non è rivolto solo ai « professionisti » della spiritualità, ma anche a coloro che vivono nel mondo: e anche questo aspetto della dottrina di Simeone non può non destare meraviglia in un ambiente in cui l'unico modello e ideale di santità è, praticamente, quello monastico, eremitico o cenobitico che sia, e dove comunque nessuno ha mai pensato seriamente ad una spiritualità « dei laici »: certo Simeone non poteva dimenticare di aver ricevuto i suoi primi doni mistici quando era ancora un *kosmikos,* un laico che vive nel mondo. Simeone richiama alla radice stessa indifferenziata della santità, quella che è preesistente a tutti gli stati di vita e alla quale tutti gli stati di vita devono tendere come a loro fine: l'amore di Dio e del prossimo, rispetto al quale verginità e matrimonio, sacerdozio gerarchico e presenza laicale al mondo sono strumenti provvidenzialmente diversi e convergenti.

Per essere reso trasparente a questo amore, l'uomo ha bisogno di una

(41) Le citazioni esplicite o implicite sono state rintracciate dagli editori di Simeone; resta però ancora da svolgere il delicato e paziente lavoro « radiografico » che porti a scoprire collegamenti, rapporti (dipendenze?) rispetto alla tradizione, che forse potrebbero, senza nuocere all'originalità di Simeone, rivelarsi più ricchi di quanto si pensi.

purificazione radicale (42) e di percorrere una ascesa graduale il cui fine, pur rimanendo dono dell'insondabile bontà di Dio, richiede il dispiegamento di tutte le energie di cui l'uomo dispone. Lo schema di questa ascensione era già molto antico: esperienze neoplatoniche e stoiche s'intrecciano, nella sistemazione formale, alla sostanza della dottrina cristiana e all'esperienza ascetica e mistica dei « veri filosofi » dei deserti egiziani e siriaci; i teologi monaci hanno contribuito a fissarne lo schema da Origene ad Evagrio, da Massimo il Confessore a Giovanni Climaco, in una forma che, non che Simeone, mistici ben più recenti, giù fino a s. Giovanni della Croce e oltre, non sentiranno il bisogno di mutare essenzialmente: le tre fasi della *praxis (via purgativa, kathartike)*, della *theoria physike (via illuminativa, photistike)*, della *theologia (via unitiva, henotike)* sono tappe, non necessariamente successive nel tempo, che si ritrovano, pur diversissimamente vissute, nella vita di ogni mistico.

Sulla *via purgativa*, sulla pratica generosa e totale dei comandamenti, Simeone insiste fino alla sazietà: il mettere in pratica la fede nelle opere è per Simeone la condizione ovvia ed indispensabile della salvezza, come la coscienza dell'essere peccatore e dell'aver bisogno assoluto di salvezza. Già la prima cosa che aveva colpito il giovane Simeone, nel leggere Marco eremita, era il richiamo all'osservanza dei comandamenti; e forse le massime punte di sarcasmo Simeone le tocca proprio quando descrive l'assurdo di una vita monastica sprecata (in tutti i sensi) quando non si vuole, nell'osservanza delle regole, divenire santi (43).

Poco rilievo dà invece Simeone alla *theoria physike*, l'ascesa anagogica dello spirito, attraverso la contemplazione e considerazione dell'intima natura (*physis*) delle creature, dal creato al Creatore; è questo un aspetto sul quale altri mistici hanno insistito a lungo (ps. Dionigi, s. Bonaventura...), ma al quale Simeone sembra meno interessato; il suo sguardo sembra volersi fissare unicamente nell'interiorità dell'uomo, per distaccarlo da tutto quello che non è Dio (ciò non toglie che spesso Simeone ricorra proprio a paragoni freschi e originali presi dal mondo della natura e delle cose sensibili per illustrare alcuni aspetti della sua dottrina; ma si tratta di momenti secondari); come pure poco spazio Simeone concede all'analisi delle « notti » dei sensi e dello spirito, che pur non gli erano personalmente sconosciute (44).

Ciò che invece attira incessantemente l'eloquenza di Simeone è la manifestazione luminosa che il Cristo-Verbo fa di sé all'animo introducendola nella comunione della vita trinitaria. L'uomo qui è definito in tutta la sua impotenza: non c'è alcuna possibilità che egli arrivi da sé alla contemplazione di Dio — Simeone è del tutto alieno dalla fiducia

(42) Cfr. J. Gross, *Hat Symeon der Jüngere, der Theologe, die Erbsünde gelehrt?*, « Byz. Zeitschr. » 51 (1960), 47-56.

(43) Cfr. *Cat.* III, 6-165; V, 884-971; XVIII, 8-131; etc.

(44) Cfr. *supra* n. 33.

di poter « possedere Dio » propria di tanta, pur elevata, mistica naturale —: non esistono tecniche di preghiera particolari (45) né momenti particolari. All'anima amante Dio si rivela come e quando vuole. Ma quando Dio si rivela, l'anima è trasformata a sua volta in puro fuoco: la visione non è appagamento, ma fonte di un desiderio incolmato sempre crescente:

> L'inabitazione della divinità tripersonale, che nei perfetti si verifica coscientemente e sensibilmente, non è appagamento del desiderio, anzi è inizio e causa di desiderio più violento e più grande. Da quel momento non permette più a chi l'ha ricevuta di vivere tranquillo, ma fa sì che, come se fosse sempre arso e incendiato da un fuoco, s'innalzi alla fiamma di un desiderio più divino. Lo spirito, infatti, non potendo trovare un limite e una fine di ciò che è l'oggetto del suo desiderio, non può neppure fissare una misura al desiderio e all'amore, ma, costretto a correre e a cercare di afferrare il fine irraggiungibile, porta con sé il desiderio sempre inappagato e l'amore insaziato.
>
> Chi è arrivato a questo limite, non pensa di aver trovato in se stesso il principio del desiderio o dell'amor di Dio, ma si trova nella condizione come di chi non amasse Dio, in quanto non può capire la grandezza dell'amore: perciò, ritenendosi come l'ultimo di tutti quelli che temono Dio, si ritiene con tutta l'anima indegno anche della salvezza insieme a tutti gli altri fedeli (46).

L'intensità della luce divina, che è al di là di ogni conoscenza, supera ogni facoltà naturale dell'anima:

> Come uno che di notte stia dentro una casa, con le porte chiuse da ogni parte, se apre una finestra e all'improvviso lo abbaglia un lampo luminoso, egli, non sopportando con gli occhi il suo splendore, subito chiude le palpebre e si ripiega su se stesso, così è l'anima rinchiusa nelle cose sensibili: se una volta si affaccia con lo spirito fuori da esse come da una finestra, abbagliata dal bagliore del pegno che porta in se stessa, cioè dello Spirito Santo, non sopportando il brillare della luce senza velo, subito viene colpita nello spirito e si

---

(45) E' ormai stato dimostrato definitivamente dal p. Hausherr *(La méthode d'oraison hésychaste,* « Orientalia Christiana » 9 [1927], 101-209) l'inautenticità simeonica del metodo esicasta. E' il metodo psicofisico celeberrimo, di origine sinaita, al quale si è rifatto l'esicasmo del XIV secolo e contro il quale si lanciò Barlaam di Seminara scatenando la controversia tra palamiti e antipalamiti. Fu a causa dei sospetti suscitati da questo metodo, la cui paternità era allora attribuita a Simeone, che il p. Combefis si oppose all'inserzione della *Vita* scritta da Niceta negli *Acta SS. Martii.* E' ormai appurato che in tutte le opere autentiche Simeone non parla mai della « preghiera di Gesù », che tanta fortuna doveva poi avere in seguito, fino al « pellegrino russo » del XIX secolo e alla rinascita attuale, e la cui origine è rintracciabile già nell'antichità cristiano-monastica. Sulla « preghiera di Gesù » v. G. Podskalsky, *Zur Gestalt und Geschichte des Hesychasmus,* « Ostkirchl. Studien » 16 (1967), 15-32; sul pellegrino russo: *Racconti di un pellegrino russo,* trad. it. di M. Martinelli, Milano 1973: l'introduzione, a cura di C. Campo, è molto al di sotto del valore del testo; cfr. recensione di B. Baroffio in « Renovatio » 9 (1974), 2, 235-237.

(46) *Chap.* I, 7-8.

contrae tutta in se stessa fuggendo come in una casa al riparo delle cose sensibili e umane (47).

Il Dio che si rivela è sempre e soltanto il Dio di Gesù, il Dio che è Gesù: l'amore sussistente e rivelato in Colui in cui « abita la pienezza della divinità corporeamente » (*Col* 2, 9):

O carità tutta desiderabile, beato chi ti ha abbracciato, perché non bramerà più di abbracciare appassionatamente una bellezza terrena! Beato colui che si è unito strettamente a te per eros divino, poiché rinnegherà tutto il mondo e, pur frequentando ogni creatura umana, non sarà macchiato in alcun modo! Beato chi ha baciato le tue bellezze e ha goduto di esse per sconfinato desiderio, perché avrà l'anima santificata dall'acqua e dal sangue che da te scorrono immacolati! (...). Beato, e tre volte beato, colui che tu hai preso con te: privo di gloria visibile, sarà più glorioso di tutti i potenti e più onorato e venerabile di tutti quelli che sono insigniti di onore. Lodato sia chi ti insegue, e ancora più lodato chi ti ha trovato, e più beato chi è stato amato da te, accolto da te, ammaestrato da te, che ha posto in te la sua dimora e che da te ha ricevuto in cibo Cristo immortale, Cristo nostro Dio! O carità divina, dove trattieni Cristo? Dove lo nascondi? Perché, dopo aver preso il Salvatore del mondo, ti sei allontanata da noi? Apri anche a noi indegni la tua porta stretta, perché anche noi possiamo vedere Cristo che ha patito per noi e credere alla sua misericordia, che non morremo più da quando lo avremo contemplato (48).

E' a partire da questo incontro sponsale col Cristo incarnato che l' uomo tutto, non solo l'« anima » di certa tradizione spiritualistica, ma l' uomo che è carne e spirito secondo la nozione antropologica biblica (49), viene trasformato in Dio:

Come non è tremenda meraviglia, come potrebbe non tremare
che questo a fondo penetri, questo bene comprenda, [ognuno
che adesso sei con noi, ora e per tutti i secoli,
rendi ognuno tua casa ed inabiti in tutti
e tu a tutti diventi casa, e in te inabitiamo,
ognuno di noi, Salvatore, tutto intero con te tutto intero,
e con ognuno stando, tu solo con lui solo,
solo tu vivi, e intero, al di sopra di noi?
E adesso vivi in noi, operando i tremendi misteri.
Quali misteri? — Uditene pochi appena tra molti:
anche se ciò che ho detto è oltre ogni meraviglia,
pure, ascolta prodigi ancor più sconcertanti!
Membra di Cristo diventiamo, membra Cristo di noi,
Cristo mi è mano, e Cristo piede di me meschino,

(47) *Chap.* III, 54.

(48) *Cat.* I, 78-104.

(49) Cfr. C. Ware, *To mysterio tou Theou kai tou anthropou ston hagio Symeon ton Neo Theologo,* « Christianiko Symposio » 6 (1972), 263-269.

mano di Cristo e piede di Cristo io sventurato:
muovo la mano, e Cristo intero è la mia mano.
— Indivisibile, pensalo!, è la divinità di Dio! —
Muovo il piede, ed ecco, risplende come lui:
non dire che bestemmio, ma accogli tutto questo
ed a Cristo prostèrnati, che tale ti fa essere! (50).

E l'anima innamorata e inebriata di Dio (51) celebra nel canto le sue mistiche nozze con l'Agnello.

Simeone insiste spesso sul carattere « cosciente » e « sensibile » della visione di Dio. Ma che cosa si nasconde dietro questi termini? C'è stata un'epoca nella storia degli studi di spiritualità in cui gli studiosi propendevano a vedere in ogni mistico un neoplatonico (52) o un panteista (53) travestito da cristiano; venne poi l'epoca in cui gli studiosi di ascetica e mistica orientale videro un messaliano in ogni mistico che non fosse un « intellettuale » puro alla Evagrio (ovviamente, un Evagrio letto in una certa chiave soltanto): e fu la volta di Simeone (54).

L'antico messalianismo sosteneva la possibilità di contemplare Dio con gli occhi fisici. Ora, è troppo evidente che Simeone non parla mai di una visione fisica né degli occhi del corpo; e certamente egli parla di luce, di splendore, di folgorazione usando tutta una serie di termini metaforici che non possono che essere usati analogicamente (55). La coscienza della visione, perciò, non è la coscienza discorsiva, ma l'intuizione dell'immediata Presenza, e la contemplazione « sensibile » va riferita ai « sensi » dell'anima, che sono dottrina patristica corrente dopo Origene che l'ha formulata in modo splendido (56): si tratta dunque dell'*aisthesis noera*

(50) *Hymn.* XV, 129-148.

(51) Cfr. Vasil Krivochéine, *Le thème de l'ivresse spirituelle dans la mystique de Saint Syméon le Nouveau Theologien,* « Vestnik Russk. Zapadno-Evrop. Patr. Eksarch. » 9 (1960), 3, 10-18 (e poi in « Studia Patristica » 5 [1962], 368-376).

(52) Questo equivoco è ancora duro a morire, per esempio, nei confronti dello ps.-Areopagita.

(53) Quante volte non si legge o sente ancora questo termine anche in riferimento, ad es., dei mistici renani e fiamminghi del XIII-XV secolo!

(54) « I critici moderni sono così ossessionati dall'idea del messalianesimo che sono pronti a vederlo ovunque si parli di visione della luce divina » (Lossky, *La teologia mistica,* cit., 376). Sul messalianismo cfr. specialmente I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme,* « Orientalia Christiana Periodica » 1 (1935), 328-360 (ora anche in I. Hausherr, *Études de spiritualité orientale,* [« Orientalia Christiana Analecta » 183], Roma 1969, 64-96).

(55) E' già antichissima dottrina patristica quella che fu poi fissata dalla potente espressione del Concilio Lateranense IV: « inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quia inter eos maior sit dissimilitudo notanda » *(Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* 232, 34-35).

(56) Cfr. *De principiis* I, 1, 7 (trad. it. di M. Simonetti, Torino 1968, 136-137). 9 (*ibid.*, 139-140) e passi paralleli citati da Simonetti (*ibid.*, 140 n. 42).

della « forma senza forma » di cui a Simeone stesso poteva parlare tutta la tradizione mistica orientale (57).

Simeone non insiste, pur esprimendola, sulla distinzione tra la *ousia* di Dio, il suo essere sostanziale e le sue *energeiai,* le sue operazioni: la distinzione, che avrebbe avuto un'enorme importanza nella controversia palamita, non è centrale nell'esperienza e nella dottrina di Simeone (58). L'esperienza di Dio non è mai circoscrivibile nelle categorie del pensiero umano che procede per opposizioni:

Come sei insieme fuoco zampillante
e come ancora acqua irrorante?
Come bruci e dai dolcezza,
come la corruzione fai sparire?

Come rendi dèi gli uomini,
come muti la tenebra in luce,
come fai risalire dall'Ade,
come rendi i mortali incorruttibili?

Come alla luce trascini la tenebra,
come tieni in pugno la notte,
come risplendi nel cuore,
come tutto intero mi trasformi?

Come ti unisci agli uomini,
come li fai figli di Dio,
come li ardi col desiderio di Te,
come senza spada ferisci?

Come resisti, come sopporti,
come non dai subito il compenso,
come, essendo fuori di ogni cosa,
vedi di tutti il da farsi?

---

(57) Se si è disposti a giudicare messaliano Simeone su queste basi, bisognerebbe giudicare tali troppi altri mistici della più specchiata ortodossia, fino a s. Teresa d'Avila! D'altra parte, questo aspetto della sua dottrina non fu mai criticato dai contemporanei (Stefano di Nicomedia): e gli studi più recenti di W. Jaeger e altri hanno messo ben in luce l'esigenza contemplativa che si esprimeva nel messalianismo e che è stata canalizzata per tutte le età successive, in una revisione e « normalizzazione » ortodossa, dalle opere dello ps.-Macario, le quali a loro volta mostrano il collegamento con tutta la tradizione che, attraverso Marco eremita (la lettura che cambiò il corso della vita del giovane Simeone!) e Diadoco di Foticea, risale fino a Gregorio Nisseno. Il fatto stesso che Simeone non senta il bisogno di richiamarsi alla tradizione per sostenere la sua dottrina dimostra già di per sé quanto questa tradizione stessa fosse viva, da una parte, e quanto Simeone fosse lontano dal pensare di dire cose « pericolose », dall'altra. Cfr. D. L. Stathopoulos, *Die Gottesschau in den Hymnen Symeons des Neuen Theologen (949-1022),* « Theologia » 36 (1965), 629-639; 37 (1966), 87-98; G. Podskalsky, *Gott ist Licht. Zur Gotteserfahrung in der griechischen Theologie und Mystik,* « Geist und Leben » 39 (1966), 201-214; H. Dörries, *Diadochos und Symeon. Das Verhältnis der'kephalaia gnostika'zum Messalianismus,* « Wort und Stunde » 1 (1966), 352-422.

(58) Cfr. Basile Krivochéine, *"Essence crée" et "essence divine" dans la théologie spirituelle de S. Syméon le Nouveau Théologien,* « Vestnik Russk. Zapadno-Evrop. Patr. Eksarch. » 19 (1971), 75/76, 151-170. Né particolare rilievo dà Simeone alla luce taboritica, al centro delle polemiche trecentesche.

Come, lungi trovandoti da noi,
scorgi di ognuno l'agire?
Dona ai tuoi servi la perseveranza,
che non li avvolga l'afflizione! (59).

Al di là di ogni dialettica, anche areopagitica (60), di luce-tenebre, apofasi-catafasi, è il mistero della presenza e dell'amore di Cristo: il mistero del dono che Dio fa di sé all'anima in un'unione che congiunge amante e Amato senza divisione, ma anche senza confusione (61).

Per Simeone è impensabile che tutto ciò accada senza che l'uomo ne abbia coscienza: la necessità della coscienza riguarda tutta la vita spirituale. La grazia è percepita anche psicologicamente. Se è vero che « la nostra vita è nascosta con Cristo in Dio » (*Col* 3, 3), non è meno vero, per Simeone, che la trasformazione ontologica operata dalla grazia si effonde anche a livello di coscienza. Perciò la grazia del battesimo, se non fiorisce, con la nostra collaborazione, nella pienezza della vita spirituale, che a sua volta non può non condurre all'esperienza mistica, rischia di restare sterile. L'esigenza di Simeone è radicalissima: egli è molto vicino ad identificare la vita mistica — e veramente la vita cristiana è e deve essere « mistica », in quanto partecipazione sempre più piena ai « misteri » del Cristo — con i doni mistici eccezionali, pur sapendo che questi ultimi non sono per tutti, su questa terra. E' una posizione rischiosa, non si può negarlo; ma il nocciolo di questa idea è che ogni cristiano, in forza del suo battesimo, deve sentirsi chiamato (coscientemente!) a dare il meglio di sé per unirsi a Dio nélla santità: e questo è un richiamo di validità permanente. Il fatto di sapere che altra è l'intensità dell'unione con Dio dell'uomo *in statu viatoris*, altra è quella della visione *in patria*, non deve essere per nessun motivo di rilassamento; come pure, l'aver ricevuto doni eccezionali e il trovarsi già incoativamente trasfigurati in Dio, non costituisce nessuno nello stato di impeccabilità: Simeone aveva sperimentato in se stesso la possibilità dell'infedeltà e della defezione anche dopo la visione più gratificante (62).

Un segno, però, è garanzia che si è sulla retta via verso Dio: il « battesimo » delle lacrime, che viene a ratificare quello sacramentale, il dono della compunzione. La letteratura ascetico-mistica è ricchissima di indica-

(59) *Hymn.* VI (intero).

(60) Simeone sembra essere distante da una mistica delle tenebre (dallo ps.-Dionigi fino a s. Giovanni della Croce). Ma la sua luce è una luce nella quale il mistero permane al cuore stesso dell'estasi: si tratta dunque di una distanza così grande? (E tutti sanno come, su questo come su altri punti, gli specialisti di mistica carmelitana trovino difficoltà a raccordare s. Giovanni della Croce e s. Teresa d'Avila).

(61) Ogni tipo di panteismo è radicalmente alieno dall'orizzonte spirituale di Simeone.

(62) Sulla possibilità della visione in questa vita e sulla sua natura e conseguenze i testi fondamentali e più organici sono i *Trattati etici*, specialmente il V.

zioni in materia, tanto in Oriente (63), quanto in Occidente (64); ma Simeone, pur essendo in numerosa compagnia, supera forse tutti:

> Perciò dunque, come ho già detto, la compunzione è frutto dell'impegno attivo e procura a sua volta frutti, anzi, produce tutte le virtù e le pone in essere, come testimonia ogni Scrittura ispirata da Dio. Ragion per cui, chi vuole tagliar via le passioni o acquistare virtù, prima di ogni bene e con tutte le virtù deve cercare con cura proprio questa. Giacché senza di essa non vedrà mai pura la propria anima. Senza l'acqua non c'è modo di lavare il vestito sporco, e senza lacrime c'è ancor meno modo di lavare e purificare l'anima dalle macchie e dalle brutture. Non cerchiamo perciò pretesti dannosi e vani, o meglio, anzi, del tutto menzogneri e causa di rovina, ma con tutta l'anima mettiamoci alla ricerca di questa regina delle virtù. Infatti, chi la cerca con tutta l'anima, la trova: o meglio, è lei che trova, venendogli accanto, colui che si sforza di cercarla; e anche se ha un cuore più duro del bronzo o del ferro o dell'acciaio, col suo arrivo essa glielo rende più molle di ogni cera. E' in effetti un fuoco divino che discioglie i monti e le rocce e rende tutto liscio, tramuta tutto in un giardino e trasforma le anime che lo accolgono. In mezzo ad esse diviene una sorgente zampillante, acqua di vita che sempre rampolla in alto e balza e innaffia abbondantemente e come da una cisterna scorre su quelli che sono vicini e lontani e colma oltre misura le anime che con fede accolgono la parola. (...) Tutti questi effetti li produce, insieme alle lacrime, anzi, proprio attraverso le lacrime, il divino fuoco della compunzione: ma senza lacrime, come si è detto, nemmeno uno se ne è mai prodotto, né mai se ne produrrà, in noi stessi o in altri. E certo non in base alle divine Scritture si riuscirà a dimostrare che senza lacrime e continua compunzione qualche uomo sia stato mai purificato o diventato santo o abbia ricevuto lo Spirito Santo o abbia contemplato Iddio o abbia conosciuto che Egli dimorava in lui, o insomma ne abbia mai avuto il cuore inabitato senza la premessa del pentimento, della compunzione e di lacrime continue sempre sgorganti come da una sorgente, che inondano e lavano a fondo la dimora dell'anima e la irrorano e rinfrescano l'anima dominata e incendiata dal fuoco inaccessibile (65).

Quella delle lacrime è stata un'esperienza quotidiana, si può dire, per Simeone (66); ma egli la considera necessaria per tutti: non si dovrebbe neppure accostarsi all'Eucaristia senza lacrime (67).

---

(63) Cfr. L'ampio dossier raccolto da I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* (« Orientalia Christiana Analecta » 132), Roma 1944.

(64) Fino a s. Caterina da Siena, *Il dialogo della divina provvidenza...*, a cura di G. Cavallini, Roma 1968, 200-231 (antichi capp. 88-97).

(65) *Cat.* IV, 403-429.439-452. Ma i passi in cui Simeone parla delle lacrime non si contano.

(66) Cfr. nell'ed. Hausherr della *Vita* di Niceta *l'Index ascétique et mystique* s.v. *dakrya, -on, -ysi* (pp. 239-240).

(67) Oltre ai numerosi testi autentici, cfr. una composizione poetica attribuita a Simeone per la *Akolouthia tes theias metalepseos* (ho sott'occhio *Megas kai hieros Synekdemos Orthodoxou Christianou*. Athenai 1969, 44-47; *inc.: Apo ryparon cheileon).*

Purificato dalla penitenza e dalle lacrime, illuminato dalla visione, l'uomo spirituale è costituito in uno stato di altissima pace che lo rende sensibile e aperto ad ogni sofferenza, desideroso di comunicare il suo amore, che è amore di Dio per partecipazione, ad ogni creatura. L'*apatheia* stoica ed evagriana è superata nel dispiegarsi della carità di Cristo, che è dono di sé senza riserva: il vertice del superamento delle passioni (*pathe*) non è una virtù ricercata per sé medesima o per la soddisfazione di una « santità » individuale — che non potrebbe essere altro che orgoglio dello spirito — ma il prodigarsi dell'Amore (68).

E' a questo punto che il mistico, mosso dallo Spirito, diventa a sua volta capace di generare a Dio altre anime, ricevendo il carisma della paternità spirituale. L'amore di Dio e la carità fraterna impongono di non nascondere il dono ricevuto, perché esso serva da punto di riferimento per gli altri cristiani, in vista dei quali il dono stesso è stato concesso: l'illuminato diventa così «spettacolo al mondo, agli angeli e agli uomini» (*1 Cor* 4, 9), dal momento che «è bene nascondere il segreto del re, ma è onorevole svelare e confessare le opere di Dio» (*Tob.* 12, 7):

> Come un mendicante che ama i suoi fratelli, se chiede l'elemosina ad una persona amica di Cristo e misericordiosa e ne riceve qualche moneta, corre tutto contento dai suoi compagni di miseria e lo rivela loro in segreto dicendo: « Presto, correte anche voi per ricevere qualcosa! », e intanto indica loro a dito colui che gli ha dato la moneta; se poi non ci credono, aprendo il palmo della mano mostra la moneta stessa, perché ci credano e si affrettino subito a fermare quell'uomo misericordioso — così anch'io miserabile, povero e nudo di bene e servitore della santità di tutti voi, che ho ricevuto l'esperienza dell'amore di Dio per l'uomo e della sua compassione per essermi accostato a lui attraverso il pentimento e per aver ricevuto la grazia per la mediazione del santo Simeone, padre mio e padre vostro, indegno come sono di ogni grazia, non posso assolutamente nasconderla solo per me nel seno dell'anima, ma a tutti voi, fratelli e padri miei, annuncio i doni di Dio e, per quanto è in me, vi rivelo la natura del talento a me concesso e attraverso le mie parole come sul palmo della mano lo metto allo scoperto e vi dico, non come di nascosto e in segreto, ma gridando a gran voce: « Correte fratelli, correte! »; e non solo grido, ma vi indico anche il Signore che me lo ha dato, mettendovi innanzi, invece del dito indicatore, le mie parole. Giacché un uomo, se dà un obolo ad un poveretto, e quello poi lo va spargendo in giro perché egli ne dia anche ad altri, si sdegna e piuttosto s'indurisce nel dare; ma Dio non fa così, anzi, tutto il contrario. Infatti, se concede a qualcuno un carisma spirituale, ovvero un talento, e quello non lo bandisce a tutti e non lo mette in pubblico dicendo: « Accostatevi al Signore che dona con semplicità e non fa tornare indietro nessuno a mani vuote! », ma invece lo prende e poi, scavata una buca, lo nasconde, proprio allora Egli si sdegna contro

(68) Già questo superamento era stato sottolineato da Massimo il Confessore: cfr. H.U. von Balthasar, *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore,* trad. it. di L. Tosti, Roma 1976, 339-355.

> chi lo ha ricevuto, perché lo considera invidioso e che non vuole che anche i suoi fratelli ricevano come ha ricevuto lui (69).

Non solo il carismatico può dire con l'Apostolo: «Guai a me se non evangelizzassi!» (*1 Cor* 9, 16), ma è solo lui che può veramente «parlare di Dio», *theologein.* E' questo il punto della dottrina di Simeone che aveva spinto Stefano di Nicomedia ad entrare in polemica con lui. Simeone non ammette, spiritualmente, un magistero che si fondi sulla potestà dell'ordine alla quale però non corrisponda una reale santità di vita. Una teologia del puro « opus operantum », oggettivistica, è per Simeone semplicemente impensabile. Questo non perché Simeone sottovaluti la Chiesa come istituzione oggettiva di salvezza attraverso i sacramenti e la predicazione (era egli stesso sacerdote!), ma perché considera decaduta dal suo scopo una istituzione che non germogli nella reale santità cui essa è finalizzata: gerarchia e sacramenti sono mezzi, non fini, nella Chiesa. Certamente, nel pensiero Simeoniano è insufficientemente chiarita ed espressa la distinzione necessaria tra santità oggettiva (indefettibile) e santità soggettiva (defettibile) nella Chiesa e sembra talvolta di essere molto vicini ad una ecclesiologia implicita di tipo montanista. Ma sarebbe deformare gravemente il pensiero di Simeone l'attribuirgli l'ideale di una Chiesa formata da soli « perfetti »: egli sa che anche il santo pecca sette volte al giorno, ed attribuisce un'importanza fondamentale alla confessione; tanto meno pensa a « negare l'istituzione ». Simeone vuole invece insistere fortemente sull'esigenza di perfezione che un sacramento come l'ordine pone a chi lo ha ricevuto per la *diakonia* ecclesiale. Nel valutare questo aspetto della personalità di Simeone, che a prima vista può sorprendere, occorrerà considerare anche lo scarso sviluppo, nell'Oriente bizantino, di una teologia sacramentale vera e propria nei confronti dell'ordine sacro, la tradizione monastica (70) e infine, *last not least,* la condizione media del clero secolare bizantino, in generale poco esemplare, specialmente agli alti gradi gerarchici, anche a causa dei particolari rapporti tra potere civile e gerarchia ecclesiastica vigenti a Bisanzio, che non ha mai visto alcun Gregorio VII riformatore della vita ecclesiale *in capite et in membris.* Ma se qualche perplessità può destare la dottrina sull'ordine di Simeone, il suo amore per l'Eucarestia — che egli non avrebbe mai immaginato consacrata da un non-sacerdote! — è stato fervente e appassionato; la comunione sacramentale col Signore è per Simeone il culmine della vita cristiana (71): è con l'Eucaristia che la vita diventa tutta una festa di Pasqua, che inizia in terra per non terminare mai più.

(69) *Cat.* XXXIV, 36-67.

(70) V. sopra, n. 29.

(71) Cfr. specialmente *Ethic.* III, 411-553; XIV, 211-293.

« Ptochos philadelphos »

L'Oriente monastico non ha mai smesso di leggere Simeone: ancor oggi sulla Montagna Santa le sue opere sono tra le più lette, e il numero abbastanza elevato dei manoscritti testimonia della sua fortuna lungo tutto il medioevo e anche dopo. I cristiani d'Occidente sono solo ora in grado di leggere e meditare tutto quel che egli ha scritto: *habent sua fata libelli.* L'interesse che si va destando intorno a questo maestro della vita mistica non può essere solo un fenomeno passeggero di moda culturale, una moda che da qualche anno spinge sempre più a guardare all'Oriente — spesso anche a quello non cristiano — ignorando le ricchezze almeno altrettanto grandi della tradizione spirituale occidentale. C'è forse un disegno più profondo della Provvidenza nel mettere di nuovo in contatto con Simeone proprio i cristiani di questo tempo. Il « mendicante che ama i suoi fratelli » (*ptochos philadelphos*) ha un messaggio che può risuonare oggi per richiamare i cristiani su alcuni valori fondamentali che sembrano talvolta essere diventati meno chiari nella valutazione di molti.

Innanzitutto il primato assoluto della contemplazione e della preghiera: una contemplazione che, anche prescindendo dalle forme istituzionali di vita, non può non essere il fondamento della vita cristiana, se questa non vuole disperdersi e vanificarsi nel turbinio dell'attivismo. Senza l'amore assoluto, gioioso e « gratuito » per il Signore non c'è amore vero per i fratelli. E senza preghiera non c'è amore: amore e preghiera crescono nella stessa proporzione, trattandosi della stessa realtà sostanziale. In un momento in cui la rinnovata vitalità liturgica è una grande grazia dello Spirito alla Chiesa, Simeone ricorda che la preghiera è la sostanza di *tutta* la vita: non è tanto la «vita» che va portata nella liturgia, quanto la preghiera, liturgica o no, che deve pervadere ogni attimo dell'esistenza. Per Simeone non c'è distinzione tra « sacro » e « profano »: tutto è sacro, perché tutto il mondo è pieno della gloria di Dio, la stessa gloria che, squarciandogli il velo dagli occhi dell'anima, si rivela al cristiano che è in sintonia col Signore.

Sarà solo da questa preghiera esistenziale che potrà sgorgare la vera ricchezza della riflessione teologica. In un'epoca in cui tanti teologi sembrano più alle prese con le cento filosofie del momento che con l'«opus» teologico per eccellenza che è la preghiera, Simeone pare voler ricordare la sterilità di un pensiero che prescinda dal contatto vivo, intimo, mariale con Colui che è « *ipsa philosophia, Christus* ».

L'esperienza della fede non è mai del singolo isolato, ma è sempre atto geneticamente ecclesiale. Simeone non parla molto della Chiesa, ma non bisogna dimenticare che la sua prima esperienza mistica e il suo matrimonio spirituale sono avvenuti entrambi mentre Simeone pregava la Vergine Maria, che della Chiesa è l'archetipo e la più perfetta realizzazione. La Chiesa è presente specialmente, per il monaco Simeone, nella figura del padre spirituale: la fede come esperienza viva può essere me-

diata (*ex auditu!*) solo da chi già la vive profondamente — e questo vincolo è ben più forte di ogni altro vincolo di parentela carnale.

Fede è anche, per conseguenza, fedeltà al patto di alleanza che il Dio *philanthropos* ha stretto con noi: fedeltà nell'esattezza dell'osservanza dei comandamenti, quotidianamente messi in pratica (non solo con « opzioni fondamentali »), nella coerenza con le promesse battesimali, che devono essere prese in tutta la loro impegnativa serietà. L'uomo non può — se è onesto con se stesso o se la sua mente non è ottenebrata in una ignoranza colpevole perché volontaria — non riconoscersi peccatore bisognoso del perdono di Dio. Le lacrime del pentimento sono il segno di uno sforzo autentico di penitenza. E' una lezione dura ma salutare per una cristianità in cui si va attenuando il senso del peccato personale e il sentimento della penitenza a tutti i suoi livelli: mortificazione e ascesi non avranno forse buona accoglienza presso chi vuol « liberare » l'uomo lasciandolo in balìa dei suoi istinti e pensa che il peccato sia la proiezione di complessi psichici — resta però che sono l'unica porta stretta purgatoriale che conduce all'incontro vero con il Signore, come è provato dall'esempio concorde di tutti i santi.

Il Signore incontrato è veramente *speciosus forma prae filiis hominum* (*Ps* 44, 3). A un'epoca che parla molto del Cristo « orizzontale », che cerca di costruire cristologie in cui il mistero sia il più possibile ridotto, Simeone canta il suo amore ardente e appassionato per Gesù sofferente, risorto, glorioso.

La Chiesa sta ora valutando con rinnovata riflessione tutta la ricchezza dei carismi, al di là di mode più o meno superficiali di tipo pentecostale: e Simeone ha molto da dire sul carismatico e sul suo compito nella Chiesa. L'autorità del carismatico è proporzionale al suo grado di amore di Dio e dei fratelli, che è il carisma sommo (*1 Cor* 13), in una Chiesa nella quale Simeone continua ad auspicare una gerarchia in cui alla grazia dell'ordine si aggiunga sempre quella della santità personale.

Infine, Simeone ci invita tutti, come ha fatto il Concilio Vaticano II (72), ad una santità individuale nell'amore. ricordandoci la necessità dell'impegno penitenziale e ascetico: perché, se un'ascetica senza mistica è cieca, una mistica senza ascesi è illusione.

MAURIZIO PAPAROZZI

(72) *Lumen Gentium*, 39.

DIMENSIONE UMANA E PROSPETTIVA ESCATOLOGICA IN MASSIMO CONFESSORE (*)

L'interesse per Massimo Confessore è cresciuto in questi ultimi anni sia per la felice scoperta di nuovo materiale biografico sia per l'approfondimento di importanti aspetti del suo pensiero.

Nel 1973 S. P. Brock, dell'Università di Cambridge, pubblicava una ignota vita siriaca del Confessore (1), redatta poco prima del sesto concilio ecumenico del 680 da parte di un suo contemporaneo, Giorgio di Resaina, vescovo palestinese discepolo di Sofronio di Gerusalemme. In base ad essa che, provenendo da ambiente maronita, contraddice talvolta le fonti già note (2) favorevoli a Massimo, egli sarebbe nato in Palestina tra il 579-580 da un samaritano e da una schiava persiana, battezzati da un sacerdote di Hesfin sul Golan; chiamato prima Moschion, a dieci anni sarebbe stato affidato all'abate Pantaleone del monastero di S. Caritone e da lui, ricevuto il nome di Massimo, fu educato; nel 614, fuggendo l'invasione dei Persiani che avevano occupato Gerusalemme, si sarebbe rifugiato a Cizico, sobborgo di Costantinopoli, nel convento del vescovo Eusebio, dove, soprattutto mediante il discepolo Anastasio, ebbe stretti rapporti con la corte imperiale, non però sino al punto di diventare primo segretario dell'imperatore Eraclio, come la precedente tradizione affermava. Nel 626 a causa dell'invasione di Persiani ed Avari sarebbe fuggito in Africa e qui si trovò ben presto al centro delle controversie, prima monoergistica e poi monotelitica, come testimoniano non solo le fonti già note, ma soprattutto le sue varie opere.

(*) Comunicazione tenuta al *VI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana* presso l'Istituto Patristico « Augustinianum » di Roma il 7-V-1977.

(1) *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, in « Analecta Bollandiana », 91 (1973), pp. 299-346: la *Vita* è contenuta nel ff. 72v-78v del codice *Br. Mus. Add. 7192 Rich.*, attribuito al VII-VIII secolo.

(2) Per la biografia di Massimo cfr. la *Vita S. Maximi* in Migne, P. G., 90, col. 67 sgg.: secondo W. Lackner, *Zur Quellen und Datierung der Maximosvita*, in « Analecta Bollandiana », 85 (1967), pp. 265-316, tale *Vita* sarebbe una compilazione agiografica tarda, della metà del X secolo, redatta sullo schema di una vita di Teodoro Studita e perciò poco attendibile.

Questa nuova biografia di Massimo, afferma J. Gribomont (3), « si muove facilmente nel quadro della Palestina, di Cipro; conosce l'Africa del Nord; non vi si sente affatto il provincialismo che si sarebbe potuto temere dopo la conquista mussulmana »: essa contribuisce quindi positivamente alla conoscenza finora frammentaria del periodo anteriore al soggiorno africano del Confessore.

L'aspetto teologico del suo pensiero è stato recentemente ripreso ed approfondito con maggiore interesse, soprattutto da tre studi: due sono comparsi nella nota collezione « Théologie historique » di Parigi, il primo dei quali, di A. Riou, si è occupato della cosmologia e della cristologia del Confessore (4); il secondo, di J. M. Garrigues, è dedicato in particolare alla dottrina della carità, considerata giustamente il motivo ispiratore del suo pensiero (5); il terzo volume, appartenente agli « Studia Patristica Mediolanensia », di V. Croce, rappresenta un felice tentativo di sintesi dei vari aspetti della teologia massimiana (6).

Nel vasto ambito di un incontro dedicato alla « Escatologia nei Padri » sono numerosi gli spunti che il pensiero massimiano potrebbe suggerire; tuttavia mi è parso opportuno limitare la mia comunicazione ad uno solo di essi, che ne abbraccia indirettamente vari altri: il rapporto tra dimensione umana e prospettiva escatologica, intendendo per escatologia non solo la condizione ultima ma l'intera struttura soprannaturale in cui si inserisce la concezione massimiana della natura.

Già nel 1958 in un breve intervento ad un'ampia relazione di P. Sherwood su Massimo e l'origenismo, tenuta a Monaco in occasione dell'XI Congresso Internazionale di Studi Bizantini, I. Hausherr chiariva con la sua consueta e geniale profondità: « Il concetto di natura non implica in Massimo soltanto degli elementi antropologici; esso denota pure sempre da una parte l'impronta del nulla di origine; di più; il richiamo, l'aspirazione, l'attrazione del nulla (non dico: l'aspirazione *al* nulla); dall'altra parte lo *scopo divino,* il richiamo di Dio, l'aspirazione di Dio e a Dio, la volontà deificante del Creatore. Lo stato naturale dell'uomo, si potrebbe dire, non è puramente umano » (7).

E' significativo come Massimo insista frequentemente sul valore pieno

---

(3) *Documents sur les origines de l'église maronite,* in « Parole d'Orient », 5 (1974), p. 101.

(4) *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur,* vol. 22, Parigi, 1973.

(5) *Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme,* vol. 38, Parigi, 1976.

(6) *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di San Massimo il Confessore,* vol. 2, Milano, 1974.

(7) In *« Berichte zum XI. Intern. Byzant. Kongress », Korreferate,* VII, München, 1958, n. 16.

della natura, strettamente inserita nella soprannatura, ma, come osserva il Von Balthasar, in netta antitesi con ogni forma di « sfrenato soprannaturalismo » (8).

In uno dei *Capitoli sulla carità,* composti probabilmente verso il 626, prima della sua partenza per l'Africa, Massimo così affermava: « La mente che si applica alle cose visibili conosce secondo natura le cose mediante la sensazione e non è male né la mente né il conoscere secondo natura né le cose né la sensazione: ciò infatti è opera di Dio. Che cos'è allora il male? Evidentemente la passione unita all'idea naturale, che può tuttavia non trovarsi nell'uso delle idee, se la mente vigila » (9).

In un passo delle *Questioni a Talassio,* composte in Africa tra il 628-630, si rileva tuttavia come la conoscenza umana, pur non perdendo le sue caratteristiche fondamentali, debba necessariamente possedere una dimensione divina, se vuole cogliere le realtà soprannaturali: « La capacità di ricercare il divino e di indagarlo è stata attribuita alla natura umana dal Creatore come carattere essenziale proprio al suo ingresso nell'essere; ma il rivelarsi del divino si realizza per grazia mediante la potenza dello spirito santo che proviene dall'alto... Tuttavia non è esatto affermare che la grazia di per sé sola ha operato nei santi la conoscenza dei misteri senza una capacità naturale di recepire questa conoscenza... Infatti la grazia dello spirito santo non paralizza la potenza della natura, ma piuttosto la vivifica, essa, che a causa di un abito opposto alla sua essenza era stata paralizzata, in vista di un abito consono alla sua essenza, nel momento in cui la introduce alla conoscenza del divino... Tuttavia l' intelletto umano non può cogliere nulla di divino e di spirituale senza una luce divina..., poiché la natura non ha in sé i princìpi di ciò che è sopra la natura, così come pure essa non ha in sé le leggi di ciò che è contro la natura » (10).

Essere, nulla, natura, soprannatura...: questi ed altri termini del vocabolario teologico massimiano potrebbero apparire ormai estranei a larga parte del pensiero moderno, che sembrerebbe averli circoscritti in una dimensione esclusivamente terrena dell'uomo e al di fuori di ogni prospettiva escatologica.

« Non vedo alcuna differenza tra un fatto contro natura e un fatto soprannaturale, inteso quest'ultimo, come dicono, nel senso di una cosa che non ripugna alla natura, sebbene non possa essere prodotta o mandata ad effetto da essa », affermava già nel 1670 Spinoza a proposito dei

---

(8) *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners,* 2e Aufl.; Einsiedeln, 1961, p. 63.

(9) I, 15: ho citato secondo la mia edizione e traduzione di *Massimo C., Capitoli sulla carità,* Roma, 1963, p. 97.

(10) Ho tradotto da Migne, P.G., 90, *Qu.* LIX, col. 604 sgg.

miracoli, che egli riteneva fossero esclusi dall'« ordine fisso e immutabile della natura » (11).

Nel 1841 a conclusione de *L'essenza del cristianesimo* il Feuerbach, rifiutando il valore sacramentale del battesimo, sosteneva che «il soprannaturale in teoria diviene in pratica antinaturale. Soprannaturale non è che un eufemismo per "contro natura"» (12).

Si spiega così la conclusione a cui giunge Heidegger, che nel nichilismo assoluto esprime la coerente conseguenza della negazione del soprannaturale: « L'essenza del nichilismo risiede nella storia, in virtù della quale, nell'apparire stesso dell'ente come tale nel suo insieme, ne è nulla dell'essere come tale e della sua verità; sicché la verità dell'ente come tale passa per l'essere, mentre è assente la verità dell'essere » (13).

E per Heidegger la morte è l'unico assoluto punto fisso, come certezza ed insieme come nulla (14).

Anche la morte è presente nel pensiero di Massimo, ma nella dimensione soprannaturale in cui essa è colta acquista un valore del tutto nuovo e paradossalmente positivo, illuminandosi di quel « lucore » che invano Heidegger attribuisce alla parvenza del suo Essere, destinato a rimanere invece oscuro ed impenetrabile perché privo della « esperienza di una reale sorgente luminosa, del sole che sorge e tramonta, nella cui luce tutte le cose che sono stanno, nascono e crescono », come giustamente fa notare il Löwith (15).

Cito a questo proposito un altro passo delle *Questioni a Talassio*: « Dio onnipotente non ha creato per la natura umana, quando all'inizio la formò, il piacere sensibile ed il dolore sensibile, ma inculcò in essa una facoltà per il piacere spirituale con cui essa potesse godere di lui in modo ineffabile. Tuttavia poiché l'uomo fin dal suo sorgere indirizzò al sensibile questa facoltà ..., così il piacere cominciò a muoversi contro la natura, ma ad esso il Creatore nella sua grande saggezza unì il dolore e mediante il dolore venne innestata nell'essere sensibile dell'uomo la legge della morte, perché fosse posto un limite ed un termine all'impulso contro natura dello spirito che si indirizzava alle cose sensibili ... Ma il genere umano doveva divenire di nuovo libero dal piacere e dal dolore e riacquistare l'originario splendore della sua natura, immune dalla macchia innata al suo nascere corporale e al suo corrompersi nella morte. Perciò il Verbo di Dio, che secondo la sua natura era perfetto Dio, diventò

---

(11) *Trattato teologico-politico,* a cura di A. Droetto - E. Giancotti Boscherini, Torino, 1972, pp. 156-157.

(12) Versione a cura di A. Banfi - C. Cometti, Milano, 1971, p. 290 n. 6.

(13) *Sentieri interrotti* a cura di P. Chiodi, Firenze, 1973, pp. 242-243.

(14) Cfr. in merito K. Löwith, *Saggi su Heidegger,* Torino, 1974, p. 37.

(15) Op. cit., pp. 37 e 77.

insieme perfetto uomo, dotato di un'anima spirituale e di un corpo materiale, fatto in tutto come noi, eccetto il peccato... Con il suo dolore egli concesse alla natura umana l'immunità dal dolore, con le sue sofferenze la liberazione dalle sofferenze. Con la sua morte egli offrì ad essa la vita eterna e la ricondusse al suo originario splendore. Con la sua incarnazione egli diede alla natura la grazia soprannaturale di poter diventare divina... La vita di Adamo secondo il piacere divenne la madre della morte e della corruzione; la morte del Signore, dovuta ad Adamo ma libera dal piacere trasmesso da Adamo, diventa la fonte della vita eterna » (16).

Si scorge chiaramente in questo passo, come del resto in tutta l'opera massimiana, il centro ispiratore del suo pensiero: la persona di Cristo, il Verbo di Dio della cui umanità egli è stato il convinto e strenuo « confessore », non tanto nelle dispute teologiche che potrebbero apparire davvero bizantine, nella accezione meno nobile del termine, quanto soprattutto nella testimonianza coerente resa nel corso della sua lunga vita sino ai vari processi, alla condanna alla mutilazione della lingua e della mano destra, all'esilio e alla morte.

Nella drammatica agonia del Getsemani si rivela per Massimo nel modo più evidente l'umanità di Cristo, con la sua perfetta volontà umana in piena armonia con la volontà divina: « *Padre, se è possibile passi questo calice lontano da me; tuttavia sia fatta non la mia volontà ma la tua,* dice Cristo, mostrando nella sua angoscia la tendenza alla volontà umana, segnata tuttavia della sua impronta e ricondotta alla comunione con la volontà divina mediante l'inserimento del suo principio essenziale di natura nel modo della disposizione divina. Intendo del principio essenziale delle nature unite e del modo dell'unione ipostatica che rinnova le nature senza mutamento né confusione » (17).

Per Massimo è il mistero di Cristo la prospettiva escatologica in cui deve essere inquadrata ogni dimensione umana, e tale prospettiva, intesa come la partecipazione piena della natura alla soprannatura da cui il suo essere dipende, non si staglia unicamente alla fine dei tempi, ma si delinea già nella vicenda terrena, in cui ha il compito non di sovrapporsi come qualcosa di estraneo alla natura, ma di collaborare gratuitamente con essa perché possa diventare realmente se stessa, liberandosi con l' esercizio delle virtù dalla schiavitù del peccato, che è ontologicamente contro natura e la diminuisce nella sua stessa essenza, non solo in un ordine morale privo di sostanza (18).

---

(16) Ho tradotto da Migne, P.G., *Qu.* LXI, col. 628 sgg.

(17) Ho riportato con alcune correzioni la traduzione di *Op. theol. et polem.* 3, in Migne, P.G., 91, col. 48 C4 sgg., data da Garrigues, o.c., p. 148.

(18) Cfr. al riguardo le osservazioni di I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur,* in « Orient. Christ. Analecta », 137, Roma, 1952, p. 135 sgg.

E' estremamente importante che al termine della secolare speculazione patristica dell'Oriente, caratterizzata dalla sublimità delle costruzioni teologiche più ardite, come ad esempio lo splendido edificio delle teurgie areopagitiche, la voce di Massimo si levi per richiamare costantemente al realismo dell'Incarnazione, che svela la dimensione dell'esistenza umana nella sua autentica essenza proprio perché intimamente congiunta alla misteriosa dimensione divina.

In tale prospettiva mi pare che anche l'uomo contemporaneo, assalito dall'angoscia del dubbio, possa superare i limiti circoscritti del tempo e l'attrazione del nulla (non *al* nulla, per richiamarmi ancora all'acuta distinzione di I. Hausherr), riconoscendo in Cristo il Dio che trascende il suo essere e lo fonda (19).

ALDO CERESA - GASTALDO

(19) Per la formulazione heideggeriana di tali problemi cfr. Löwith, o.c., p. 87 sgg.; 130 sgg.

Siamo costretti ad aumentare il prezzo della rivista a causa dell'aumentato costo della carta, delle spese tipografiche e di quelle postali.

Comunichiamo le nuove condizioni di abbonamento per il 1978:

Italia	L. 6.000
Estero	L. 7.000

ALL'ORIGINE DELLA SEMIOTICA

Ciò che il prof. Sebeok chiama « tessuto semiotico » o « trama semiotica », trae la sua origine dalla realtà della vita sociale, ed è quello che Kendon (1972, p. 443) chiama « comunicazione, ovvero un sistema di modelli di comportamento mediante i quali le persone sono in relazione le une con le altre »; con altre parole ancora Sebeok (1975 a, p. 10) più precisamente lo definisce, evitando perfino l'allusione ad un aprioristico antropocentrismo, come « il soggetto del campo di interazione etologica, altrimenti detto "semiotiche" ».

Comunicazione però non è comportamento, perché non tutti i comportamenti sono comunicativi, e inoltre il comportamento può essere significante e tuttavia venir meno nell'essere percepito come tale (cfr. Eco 1976, pp. 9, 23, 32). Neppure i segnali, i più « automatici » di tutti i *mezzi* semiotici, forse, possono garantire infallibilmente il loro essere percepiti come « significanti » sempre e dovunque.

Il fatto è che non c'è affatto *una linea invariabile* per mezzo della quale il comportamento possa essere diviso in « un tipo che comunica e in un tipo che non comunica », per la ragione irrefutabile che un unico e medesimo evento può fallire come no nell'avere significato, nelle stesse percezioni immediate (qui e ora) e nelle impressioni sensitive di ognuno dei due distinti organismi delle stesse o di differenti specie che sono in contatto.

Ciò nondimeno, naturalmente, questa possibilità casuale, sempre presente o vicina particolarmente in situazioni di possibile vantaggio di uno dei due o più partners, per inganno, non è affatto incompatibile (e, in molti casi, anzi, presupposto), con lo sviluppo storico di forme distinte di comportamento; distinte non solo in funzione di notevoli differenze biologiche (basti richiamare la percezione umana di un contrasto tra « vita animale » e « vita degli insetti », anche se gli insetti sono essi stessi animali), ma anche, come nelle specie dei primati, in funzione di differenze *idiosincratiche, indotte semioticamente*, quelle che Hockett (1965, p. 36) definì una volta come « testimonianza di una cultura di un tipo alquanto scarso tra le scimmie antropoidi », come anche tra gli uccelli acquatici.

L'attribuzione del termine « cultura » in questi e in simili casi, anche

se si tratta di un tipo alquanto «scarso» di cultura, è un boccone troppo grosso per essere digerito da alcuni antropologi molto ben informati (1) (perfino Hockett, al loc. cit., ammette che «non è chiaro in ogni caso se siano i sistemi *comunicativi* delle specie ad essere trasmessi così), ma tutti sono pronti ad ammettere alla fine almeno questo: che c'è una *ambiguità empirica* che ricorre in studi accurati del comportamento semiotico degli uomini e degli altri mammiferi altamente evoluti, e specialmente delle specie antropoidi; e si tratta di un'ambiguità sufficientemente profonda per provocare ripetutamente l'avanzamento della pretesa, da parte di psicologi comparativi e altri studiosi del comportamento animale, del fatto che non ci sia, in realtà, alcun tratto essenziale del comportamento umano circa l'uso dei segni, che non possa essere ritrovato nel comportamento di animali non umani (2).

Qual è la nostra posizione di fronte a questa ambiguità empirica? Questo è il problema che intendo prendere in considerazione in questo saggio. C'è qualcosa nella natura e nell'essere proprio dei segni, che rende ambigua la loro funzione nella vita sociale, oppure le ambiguità che circondano il comportamento nell'uso dei segni sono nient'altro che il risultato di deficienze soggettive nella percezione?

Se la prima ipotesi è quella giusta, come mostreranno i termini della teoria che esporrò brevemente, allora, proprio come non c'è nessuna linea invariabile che separa il comportamento comunicante da quello non-comunicante, così non ci saranno esempi empiricamente non-ambigui di comportamento nell'uso dei segni, che mettano in contrasto effettivamente e sempre i membri della nostra specie con i membri di altre specie a noi collegate nell'albero evolutivo, o anche con i membri di specie provenienti da altre galassie o da altre parti di questa galassia. E infine, cogliendo nella natura dei segni la ragione della loro ambiguità nella vita sociale, noi avremo ancora un modo per definire semioticamente la linea tra l'uomo e gli animali.

---

(1) Leslie White (1959, p. 74), nella sua «Summary Review», alla fine del volume che contiene il saggio di Hockett, trova eccezioni a queste asserzioni.

(2) Qui non è in discussione se tali pretese siano in assoluto o siano mai state valide, da un punto di vista critico sufficientemente sofisticato (d'altra parte la risposta a questa domanda è no; cfr. *tra l'altro,* Deely 1975 a, spec. pp. 94-95, 98-99; Sebeok 1975 b, spec. pp. 88-89). Ciò che interessa qui è piuttosto *la profondità dell'ambiguità* attestata dal fatto che tali pretese sono solubili solo con le più raffinate tecniche critiche, e non sono rigettate in una formulazione così presto, che esse non siano ri-asserite in un altro modo.

Il carattere generale di questa complessa e fastidiosa sorgente di ambiguità è stato recentemente ben ritratto da Sebeok (1975 b, p. 90): «un bel campionario dei segni più comunemente riconosciuti e usati (comprendente segnale, sintomo e sindrome, icona, indice, simbolo e nome), è stato sottoposto a un esame dettagliato, particolarmente alla luce dei dati recentemente appresi sulla comunicazione non-verbale, con l'inaspettato risultato che ogni tipo di segno così analizzato è stato trovato ricorrere tanto nel regno animale quanto negli affari umani».

Il sorgere della questione semiotica.

Il 1632 è un anno di grande importanza per i semiotici. E' l'anno in cui nacque John Locke, l'uomo al cui lavoro, come si sa, soprattutto Peirce dovette l'ispirazione per la sua concezione della semiotica come «la dottrina della natura essenziale e delle varietà fondamentali dei "significanti"» (Collected Papers, V, p. 488). E' anche l'anno, come non si sa altrettanto bene, della pubblicazione nella penisola iberica, di un lavoro fino ad oggi virtualmente perduto, che è riuscito, pur così anzitempo, ad essere la primissima realizzazione su grande scala precisamente della dottrina formulata da Peirce (cfr. Herculano de Carvalho, 1969, pp. 131-132). Intendo riferirmi al *Tractatus de signis* di Giovanni Poinsot (3), un trattato il cui autore spiega come mirasse a « chiarire la natura e le divisioni dei segni » (« ad explicandam naturam et divisiones signorum », che è una formula che risale alla traduzione nel latino della scolastica europea del XVII secolo della successiva definizione di Peirce di « semiotica »); o, come dice in forma leggermente più sviluppata qualche riga dopo, mirava

(3) La descrizione del *Tractatus* di Poinsot come « un lavoro fino ad oggi virtualmente perduto » non è eccessiva, anche se certi elementi secondari della sua considerazione dei segni, come dirò più avanti nella nota n. 10, in tempi molto recenti sono venuti ad attirare qualche interesse. Infatti nel cerchio molto limitato di coloro che sono a conoscenza dell'esistenza dell'opera di Poinsot, nessuno, almeno che io sappia, si è fermato su essa in modo da evidenziare le sue origini sistematiche e la dipendenza dei suoi vari elementi dalla prima considerazione dell'« essere relativo » (da cui dipende anche la nozione di *ens rationis*). Questo è in certo modo un fatto sorprendente, in confronto all'insistenza molto esplicita in Poinsot sopra questo punto, sia nella sua prefazione al *Trattato* (642 a 24-37, spec. 30-37), sia nei paragrafi iniziali e nella formalissima dichiarazione circa lo scopo del *Trattato* nel I libro, Q. 1, 646 b 16-45, spec. 16-25 e 22-25. Ancora, questo fatto serve bene a illustrare il contrasto di cui parlerò e su cui insisterò brevemente (non terminologico, bensì concettuale, sia chiaro), tra *semiotica* intesa come dottrina generale di ciò che un segno è, e *semiotiche* come classificazione dei segni entro tipi specifici. (L'abitudine di citare il testo del *Trattato* secondo la pagina, la colonna, e la riga è spiegata nella nota immediatamente successiva). Invero, solo in Maritain (1943, p. 192) c'è almeno un riferimento di passaggio a questa originale dottrina, ma contenuto in una sola proposizione.

Se si guarda al più ampio contesto proprio del movimento semiotico, per di più, nonostante il saggio di Maritain, del 1943, basato su Poinsot, e l'esposizione sistematica con i testi di Herculano de Carvalho (1969) che copre circa i due terzi del *Trattato,* non più di una limitatissima consapevolezza o traccia della pionieristica dottrina di Poinsot si può trovare oggi nella celebrata trattazione di Jakobson « Coup d'oeil sur le Développement de la Sémiotique », letta all'apertura del 1° Congresso dell'Associazione Internazionale Semiotica nel giugno del 1974, e pubblicata nell'anno seguente.

Questa generale ignoranza dell'opera di Poinsot, accoppiata con la specifica inconsapevolezza dei suoi originali fondamenti come ho detto sopra, può spiegare la circostanza in qualche modo spiacevole del mio rifarmi, nella bibliografia, a miei articoli come la principale fonte di ricerca per le idee sviluppate nel saggio presente, in quanto essi derivano dalla *doctrina* più che meramente dalla *divisio* dei segni proposta da Poinsot.

a esporre « i due principali punti da considerarsi, concernenti i segni: *primo,* la natura e la definizione generale di segno, e, *secondo,* la classificazione dei segni e i contenuti di ciascuna classe in particolare» («circa ipsam rationem signorum duo principalia occurrunt disputanda: *primum* de natura et definitione signi in communi, *secundum* de divisione eius et de quolibet in particulari ») (4).

Questa distinzione tra la definizione e la divisione o classificazione dei segni, avvertita in modo simile da Peirce nella sua definizione di semiotica, e da Poinsot nella spiegazione della struttura interna o scopo del suo *Tractatus,* è assolutamente fondamentale, e, sono incline a credere, più importante di quanto sia stato generalmente riconosciuto fino ad oggi. Vorrei anche spingermi oltre, fino a suggerire di restringere il termine « semiotica » alla ricerca di ciò che è un segno in quanto tale, e di usare il termine « semiotiche » per l'elaborazione critica e per la valutazione comparata delle divisioni o « classificazioni » dei segni fatte ora su questa e ora su quella base, frenando in tal modo, forse, la tendenza comune (ben conosciuta ad es. da Greenlee, 1973 p. 14) a tralasciare la considerazione di che cosa un segno in definitiva sia, in favore

---

(4) Entrambe queste formulazioni sono contenute nella Prefazione del *Trattato sui segni* di Giovanni Poinsot, trad. da John Deely (Bloomington: Indiana University Press, in corso di stampa), 642 a 20-21 e 642 a 38 - b 43. Le pagine, colonne e righe di riferimento sono quelle dell'edizione Reiser del 1930 dell'*Ars Logica* di Poinsot (Torino: Marietti), nella quale è incorporato il testo latino del *Trattato* del 1632, come ho spiegato più completamente altrove (Deely 1974 b, pp. 858 sgg.). Questi numeri dell'edizione Reiser appariranno al margine della traduzione inglese (come ad es. i riferimenti dell'ed. Bekker nelle buone traduzioni di Aristotele), con il testo inglese posto di fronte all'originale latino di Poinsot sul soggetto di *signum* nel *Cursus Philosophicus* completato finalmente nel 1635.

Il lettore noterà che ciò che nei miei precedenti articoli (1974 b e 1975 c) è stato citato come Appendice A e Appendice B del *Trattato* di Poinsot, qui viene citato come Seconda e Prima Prefazione, rispettivamente, allo stesso *Trattato.* Il materiale citato come Appendice C nei precedenti scritti è stato a sua volta posto sotto la forma letteraria di testi *Summulae* (come sarà spiegato quando apparirà l'opera), lasciando ciò che era precedentemente chiamato Appendice D alla sola Appendice del lavoro terminato e pubblicato. Questa riorganizzazione è stata fatta per riflettere meglio e più direttamente sulle ragioni di Poinsot storicamente determinate della sua trattazione dei segni, laddove egli ne parla nel più generale contesto del suo *Cursus Philosophicus* (di cui l'*Ars Logica* comprende solo le prime due delle originali cinque parti), e dovrebbe rendere più facile sotto ogni aspetto l'accostamento a Poinsot a partire dagli articoli, in quanto tutte le citazioni del *Trattato* contenute in precedenti pubblicazioni (Maritain 1943, Herculano de Carvalho 1969, Deely 1971-1975 e Oesterle 1944) e nel presente saggio finiscono per essere identificate mediante le pagine, colonne e righe dell'edizione Reiser, senza tenere conto dei nomi assegnati alle varie parti interne dell'opera.

In tal modo l'originale latino rimane, per quanto possibile oggi, la base fissa sia per l'organizzazione proposta inizialmente, sia per ciò che alla fin fine è stato adottato come criterio della prossima prima edizione indipendente del *Trattato.* Ulteriori pubblicazioni possono seguire a motivo delle divisioni originali che progressivamente si chiarificano, sia storicamente che in se stesse.

invece di analisi dettagliate di questo o quel genere di segno; secondariamente si tratta di una certezza, dal momento che tali analisi presuppongono sempre in effetti una serie di implicazioni più o meno consistenti, nelle nozioni di segno che esse impiegano, e tutte queste implicazioni di per sé esigerebbero a maggior ragione l'esplicitazione dell'intento che è rimasto in definitiva inespresso, almeno dal punto di vista del principio, dell'eleganza teoretica, e della trasparenza concettuale.

Senza però far troppo conto su questo suggerimento di legislazione linguistica, a causa dell'enorme improbabilità che esso sia generalmente adottato, noi possiamo ad ogni modo vedere che mentre non c'è un *unico* modo di dividere e classificare correttamente i segni, ma molti modi, tutti legittimati da un punto di vista criticamente consapevole, superiore o inferiore agli altri secondo il punto di vista (5), c'è un *unico* modo (non, naturalmente, verbalistico, né empirico, ma invero concettuale e, per così dire, « ontologico »), di definire correttamente e classificare per prima cosa, cosa sia un segno, nel senso che nessuna definizione di segno che escluda qualche parte delle molte possibili classificazioni di segni, può essere considerata pienamente valida.

Anche questi due compiti, però, sebbene distinti, non sono in nessun modo interamente separabili. Infatti come si potrebbe intraprendere il compito di definire cosa sia un segno, senza avere già familiarità con esempi di significanti? E chi può essere familiare con esempi di significanti, senza essere consapevole di esempi e di varietà di significanti tra loro profondamente diversi? In tal modo una classificazione critica dei segni, sebbene all'inizio non sia mai l'unica possibile, è nondimeno necessaria e preliminare ad ogni tentativo di definire i segni, e questa definizione a sua volta, come abbiamo visto prima, servirà a fondare qualsiasi classificazione e a misurare la sua legittimità. La classificazione e la spiegazione in questo campo (di « semiotiche » e di « semiotica », secondo la distinzione avanzata poco fa), sono da ritenere provvisorie e, almeno in via di possibilità e di principio, definitive solo nella sistemazione di una dottrina dei segni.

Il *Tractatus* di Poinsot mostra il genio originale del suo autore in entrambe queste fasi della ricerca, e mostra, sebbene in modo naturalmente più decisivo nella seconda parte, aspetti fondamentali. Quando all' inizio fui invitato a svolgere un saggio sull'origine della semiotica, fu all' originale posizione storica di Poinsot ed agli elementi innovativi del suo lavoro, visti in modo retrospettivo ed anche prospettivo, che io pensai immediatamente. Vidi nell'invito l'opportunità di approfondire ed ampliare il tentativo di situare storicamente l'impulso innovativo del *Trattato* di Poinsot (Deely 1974 b, pp. 876-905). Tuttavia, quando l'invito fu seguito

(5) Poinsot era espressamente consapevole di questo fatto: cfr. le *Summulae* (o « inizi »), testi preliminari al *Trattato sui segni*, 7a 6-20, e il « Passaggio al III libro », nel vero e proprio *Trattato*, 722 a 45 - b 14.

da nuove lettere che tratteggiavano lo scopo del corso da cui ha origine il presente volume, e che disegnavano il suo tema, come quello del comportamento segnico dell'uomo e degli animali, la parte filosofica di me favorì rapidamente l'inclinazione ad approfondire le considerazioni propriamente storiche nella mia presentazione, e il mio duraturo interesse per l'argomento dell'evoluzione mi spinse a re-interpretare la frase « origine di », presente nel mio titolo, secondo, per così dire, linee darwiniane; e così iniziai a pensare all'*origine* delle semiotiche non nel senso di una priorità di testo o di autori (ho relegato soprattutto ulteriori osservazioni a questo riguardo alla nota n. 9), ma soprattutto nel senso del *comportamento semiotico* che diede origine per la prima volta alla possibilità di trattati semiotici; in altre parole, cominciai a pensare nei termini della struttura essenziale della semiosi umana nella sua differenza da quella degli antropoidi e degli altri animali in generale, così che questa differenza potesse essere chiarificata da una considerazione posta nel quadro teoretico dell'opera di Poinsot.

Perché il segno, considerato empiricamente, è una realtà ambigua, suscettibile di miriadi di classificazioni e trasformazioni nel corso della vita sociale? Più in particolare, come i termini della teoria di Poinsot sui segni, la sua semiotica e semiotiche, assimilano questo irrefutabile fatto d'esperienza?

Excursus storico: semiotica e semiotiche in Poinsot.

Vorrei cominciare passando in rassegna brevemente i termini della semiotica di Poinsot e la sua classificazione dei segni, per mostrare dove incontrano il problema dell'ambiguità di cui s'è detto poco sopra. Quindi, dopo aver preso nota di questi punti d'incontro, potremo procedere nell' indagine sul problema nei particolari, alla luce della teoria di Poinsot.

Il lavoro di Poinsot appartiene al periodo dello scolasticismo latino, un ambiente che ebbe la sua origine nella traduzione del VI sec. d.C. delle Categorie di Aristotele fatta da Boezio, e il suo declino nei movimenti del XVII sec. per le traduzioni nei linguaggi nazionali, che segnarono in parole povere la fine del Medioevo e l'inizio dell'età moderna. Poinsot giunge proprio alla fine, quindi, di una tradizione linguisticamente unificata, e ricca internamente, che copre approssimativamente 1.100 anni della nostra storia culturale.

Durante il periodo medioevale, l'interesse dominante per il problema semiotico non era linguistico né filosofico, sebbene tali tendenze fossero presenti, ma propriamente teologico (i sacramenti della Chiesa come *segni*). La definizione dei segni che precisò questo interesse fu quella trattata da Agostino nel V secolo, e inserita nel IV libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, il testo universale medioevale dopo il suo completamento, avvenuto circa verso il 1150-1152. Agostino aveva definito il segno

come « qualcosa che, oltre alle impressioni che esso introduce nei sensi, fa penetrare nella conoscenza anche qualcos'altro » (6). Traducendo più liberamente, possiamo dire che Agostino definisce il segno come qualcosa che, nell'essere percepito, porta alla coscienza qualcosa oltre se stesso. In tal modo l'osservazione di Sebeok (1974, p. 240) che, storicamente, i segni sono concepiti prima di tutto come un fenomeno sensibile, è certamente legittima per il periodo a cui risale il lavoro di Poinsot.

In questo contesto, l'originalità della semiotica di Poinsot si manifesta in primo luogo nel suo porre una eccezione a questo quasi universale modo di caratterizzare i segni, non nel senso di ritenerlo invalido *tout-court*, ma *restrittivo* della nostra comprensione dei segni in modo aprioristico, cioè in un modo non legittimato sufficientemente dall'attenzione a ciò che è il punto più centrale per la nostra esperienza dell'azione dei segni (semiosi) (7).

Infatti ciò che è sperimentalmente centrale e primario nel nostro uso dei segni non è il loro essere *sensibili*, ma il loro essere *relativi*. Ogni qualvolta c'è nella coscienza «una rappresentazione di una cosa non solo per se stessa, ma anche per un'altra cosa distinta da sé», c'è l'uso di un segno (8). Ciò che è essenziale e primario al segno, veramente da *ogni* punto di vista questo aspetto di sofisticheria proprio del segno, è il fatto che esso è *relativo ad alterum*; ma da ciò non deriva che il segno debba essere se stesso in quanto tale, qualcosa nell'ordine dei fenomeni sensibili; e, inoltre, un'attenzione sufficiente alle nostre esperienze rivela che i segni sensibili della nostra percezione, come qualcosa di presente nella nostra coscienza, *dipendono già* per quella presenza da qualcosa prima di essi, e cioè da un *fattore intraorganico* (Deely 1972 a, 1975 a pp. 90-94, 1975 b pp. 277-292), le percezioni e le nozioni delle cose formate dal lavoro di un organismo conoscente. Questo lavoro quindi *già* produce qualcosa di relativo ai *suoi* oggetti, proprio in modo che alcuni fra gli oggetti percepiti sono relativi ad altri come loro segni, cioè in quanto servono nella coscienza a rendere presente qualcosa che essi stessi non sono. L'idea che ha come oggetto i cavalli significa: i *cavalli* non sono idee, ma le *idee* dei cavalli non possono esistere senza far presenti i *cavalli* alla nostra

---

(6) « Signum est, quod praeter species, quas ingerit sensui, aliquid facit in cognitionem venire » (Ag., *De Doctrina Christiana*, II, 1, 1, come viene cit. nel *Trattato sui segni* di Poinsot I, 1, 646a 24-28. Sia la *Patrologia Latina* del Migne (XXXIV, 35) e sia l'ed. *Benedettina* del 1949 Paris, Desclée *Oeuvres de Saint Augustin*, vol. 11 p. 238) tuttavia contengono quest'altra definizione: « Signum est enim res, quod praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud ex se faciens in cogitationem venire ». Queste leggere differenze nel testo letterale non sono importanti teoreticamente, come si può vedere dallo studio accurato dei testi. Cfr. nota 7.

(7) Testi « *Summulae* » preliminari al *Trattato sui segni*, 10 a 6-12; e libro I del *Trattato*, 1, 646a 14-28

(8) « ... plane est uti signo, scilicet repraesentatione unius non solum pro se, sed pro altero distincto a se » (*Trattato*, I, 6, 685b 41-44).

coscienza. L'idea di un cavallo, in breve, è completamente relativa al suo oggetto; e così è per tutti i prodotti di operazioni mentali, in quanto tali (immaginazioni, giudizi, memorie, concetti, percezioni); infatti esse non sono gli oggetti che conosciamo direttamente, ma ciò sulla cui base gli oggetti, o qualunque cosa conosciamo, sono presenti alla nostra coscienza. Essi sono una fonte dell'essere obbiettivo dei fatti, senza essere essi stessi percepiti in via preliminare come fenomeni « oggettivi » nella loro propria esistenza.

Queste osservazioni, pregnanti e con non poche sfumature, contengono l'intera semiotica di Poinsot. Esse aprono inoltre le porte alla epistemologia (la filosofia della mente e della conoscenza), chiuse da quando Descartes identificò l'oggettivo con l'essere ideale, un movimento in cui, sfortunatamente, perfino Locke non mancò di seguire la direzione di Descartes. Questa è, però, tutta un'altra storia; difficilmente però sembra eccessivo affermare che abbiamo, nel confronto ultimo fra la conclusione che l'idea sia un puro segno dell'oggetto e quella che sia il primo di tutti gli oggetti d'esperienza, l'apertura di un capitolo interamente nuovo nel pensiero filosofico, e abbiamo inoltre la via d'uscita dalla tendenza al solipsismo che ha caratterizzato il pensiero moderno a partire dalle sue origini nel sec. XVII (9).

---

(9) Dico « nel confronto ultimo » perché, anche se la dottrina delle idee come oggetti conosciuti *rappresentanti* cose indipendenti dalla mente e la dottrina delle idee come *segni* furono entrambe contenute negli scrittori del XVII sec. fondatori della filosofia moderna (ad es. in Locke, *Saggio,* II 8, 12-16; II 30, 1; IV 4, 4, et alibi), queste due formulazioni o « dottrine » vennero considerate come fondamentalmente equivalenti. Soltanto Poinsot (il quale morì senza aver subito l'influenza degli sviluppi del pensiero inglese e continentale successivi al XVII sec.), colse e diede sistematica espressione all'essenziale *differenza* tra rappresentazione e significazione (cfr. *Trattato,* I 1, 646a 39 - b 15, 649a, 11 - b 28, e l'« aggiunta » al I libro, 693a, 9-31), e pertanto riuscì a mostrare perché le idee, sebbene necessarie per la nostra consapevolezza delle cose e sebbene rappresentative di esse, in quanto *segni,* non sono esse stesse gli *oggetti* di cui noi siamo consapevoli. La rappresentazione, quando è presente nella significazione, serve a *fondare* la « relazione ad altro » costitutiva del significante, ma *non è essa stessa* quella relazione. Nei termini di Poinsot, una *idea come rappresentazione* è un segno *fondamentalmente ma non formalmente* (ad es. cfr. il *Trattato sui segni* I 3, 669a 34-b 12; I 5, 684 b 10-14). Formalmente, cioè come segno, l'« idea » è la relazione ad altro (l'« altro » è l'oggetto significato) che è direttamente conosciuto o saputo (cfr. nota 10). Ed è questo altro (che può o non può, e talvolta di fatto coinvolge ed altre volte non coinvolge elementi indipendenti dalla mente, cfr. Deely 1974 b, spec. pp. 277-292), che è il *diretto* oggetto della nostra esperienza e consapevolezza delle cose, *non* le nostre idee, che servono (come « rappresentazioni ») solo a *fondare relazioni* con ciò che esse stesse non sono, vale a dire, con gli oggetti di cui noi siamo direttamente consapevoli. Cfr. Oesterle 1944, pp. 241-246.

Questa situazione è piena d'ironia. Data la distinzione tra rappresentazione e significazione come Poinsot la costruisce, si può vedere che la conclusione del famoso *Saggio* di Locke, dove egli delinea il dominio della semiotica e identifica le idee come segni (IV 21, 4), è all'inizio una variante della dottrina delle idee come oggetti posta all'inizio del *Saggio* stesso (Introduzione, par. 8) e sulla cui base si fonda il corpo

Guardando ora alla nostra attuale preoccupazione, possiamo delineare la definizione e la divisione dei segni di Poinsot, sulla base delle osservazioni suddette, come segue. Se abbreviamo la tradizionale definizione agostiniana dei segni, con il suo elemento restrittivo a-priori, e definiamo i segni nei termini di ciò che è centrale alla nostra esperienza del significante, non diremo che un segno in quanto tale produce una impressione sui sensi, ma semplicemente che *rende presente nella coscienza qualcos'altro diverso da sé.* Se un segno è qualcosa di relativo ad un altro, per un organismo conoscente i segni (dice Poinsot) possono essere *divisi* bene sia dal punto di vista della loro relatività *a ciò che* essi significano, sia dal punto di vista della loro relatività *a colui per il quale* hanno significato. Dal punto di vista della loro relatività a ciò che essi significano, essi si dividono secondo i fondamenti o *cause* della loro relatività (intendendo «causa» nel senso fondamentale della dipendenza nell'essere, e, in questo caso, come ciò da cui il significante dipende relativamente in modo prossimo per la sua esistenza), in segni basati su convenzione, natura, usanze: signa *ad placitum, naturalia, ex consuetudine.* Dal punto di vista della loro relatività all'organismo per cui hanno significato, si dividono, secondo il fondamento della loro relatività che può essere o meno esso stesso un oggetto della esperienza sensibile, in quelli che Poinsot chiama segni formali (perché formano e strutturano gli oggetti appresi direttamente, costi-

---

dell'esposizione (es. II 1, 1-6; II 8, 8). Così, quando Locke congetturò lo stesso passaggio con il quale propose la *semiotica* come una distinta branca del sapere (che forse « se le idee e le parole » — segni formali e strumentali nel linguaggio di Poinsot — « come i grandi strumenti della conoscenza... fossero distintamente studiati, e debitamente considerati » — precisamente *come* segni — « essi ci offrirebbero un altro tipo di logica e critica, rispetto a ciò con cui finora abbiamo avuto a che fare »), egli invero parlava proprio come un profeta; ma un profeta la cui visione era stata in sostanza realizzata da un precedente contemporaneo di un altro paese, in un'opera che doveva aspettare quasi trecento anni per essere tratta fuori del mondo latino, quando il progetto delle semiotiche, grazie a Peirce, Saussure, e cento altri, era ormai stato affrontato con serietà nel nostro tempo e nelle lingue nazionali.

Infatti, se la semiotica è prima di tutto anche la dottrina dei segni, e fondamentalmente la considerazione di ciò che è per ogni cosa l'essere segno; e se il primo sistematico studioso di questa materia viene detto, come ha diritto, il « reale fondatore » (così Sebeok 1968, p. 6) della semiotica, allora questo riconoscimento storico deve in ogni senso passare a Poinsot, anche al di sopra di Peirce, il quale nondimeno « fondò » (o ri-fondò) la semiotica nei tempi moderni in quanto essa era destinata a diventare un movimento intellettuale di vastità internazionale. In quest'altro senso di « fondazione », l'opera di Poinsot, venendo 58 anni prima del *Saggio* di Locke e della provvisoria designazione della semiotica come un settore distinto del sapere, veramente « nacque morta alla sua pubblicazione » e passò senza tracce di prospettiva nella storia. Così Poinsot, come nota Sebeok (1975 a, p. 3) « appare in retrospettiva aver formato il più solido e durevole legame tra i semiotici scolastici, che è un ambiente intellettuale (che si estende in quest'area, come abbiamo sopra ricordato, per più di 1100 anni della civiltà occidentale) nel quale questo acuto pensatore era ancora profondamente radicato, e l'emergente dottrina dei segni intravista, nominata e raffigurata da John Locke, mezzo secolo più tardi, nel 1690 ».

tuendoli come conosciuti, rimanendo contemporaneamente distinti da quegli oggetti stessi), e segni strumentali: *signa formalia e instrumentalia.*

In primo luogo vorrei aggiungere alcune parole su ciò che è innovativo nella classificazione dei segni fatta da Poinsot, prima di discutere il suo parere sulla relatività costitutiva e definitiva di tutti i segni in quanto tali, e che è il suo proprio semiotico, la spiegazione di ciò che è per ogni cosa essere un segno.

La divisione dei segni tra formali e strumentali, ovvero la esplicita tematizzazione e richiamo su questo contrasto, può ben essere stata originale di Poinsot. Certamente gli aspetti della esperienza presi insieme in questa designazione hanno già cominciato ad essere discussi, in ciò che ci appare come un contesto generalmente semiotico, almeno prima di Guglielmo d'Occam (1350), e forse molto prima. Se la terminologia usata da Poinsot a questo proposito debba essere ricercata in qualche altro Autore, precedente, è una questione storica cui non si può dare risposta decisiva in questo momento. Le mie ricerche preliminari non hanno rilevato tracce di tale usanza, e certamente, una volta che uno abbia visto come la classificazione dei segni formali derivi direttamente dalla critica di Poinsot dell'elemento a-priori presente nella definizione di Agostino, accettata come normale nell'ambito della scolastica latina, non rimane sorpreso nello scoprire che noi qui abbiamo un neologismo, per così dire, coniato proprio da Poinsot (10).

---

(10) La scoperta che la considerazione, pienamente coerente, delle idee come segni è però incoerente con il considerare le idee come gli oggetti di cui siamo direttamente consapevoli, è ciò che viene espresso dalla distinzione di Poinsot tra segni formali e segni strumentali, vale a dire nella divisione dei segni tra quelli il cui intero essere consiste nel dare conto dell'obbiettiva presenza a (nel fondare la relazione conoscitiva a) ciò che essi stessi non sono (segni formali, « concetti » o « idee »), e quelli che dipendono nel loro fondamentale significare sull'essere loro stessi obbiettivamente appresi (segni strumentali). Successivamente, la relazione tra questi due generi di segni, specialmente la condizione relativamente dipendente del secondo dal primo (un punto così evidente per Poinsot che egli ne tratta espressamente solo *en passant* nel II libro del *Trattato,* nella Q. 1 (701 a 17-23), e nella Q. 5 (716 a 27-45), è trattata bene da Oesterle (1944, spec. pp. 259-260). Se si comprende bene questo rapporto di parentela, per es., una questione può essere sollevata, se cioè il dibattito esteso nella recente filosofia a proposito della cosiddetta « ipotesi d'identità » o « tesi » sia reso vano (Deely 1975 a, pp. 92-93; 1975 b, pp. 291-292). In generale, d'accordo con la prima considerazione sistematica *semiotica* dell'idea e della consapevolezza (la teoria di Poinsot dei segni formali, trattata nelle prime quattro delle sei Questioni che compongono il II libro del *Trattato*) l'aporia teoretica in filosofia a partire dalla chiusura (operata da Descartes) della coscienza all'interno del suo proprio operare (lo « scrigno » o l'« intimità » della coscienza individuale, una « monade senza finestre » nell'immortale espressione di Leibniz) è oltrepassata di colpo, e la convinzione dei contemporanei che la comunicazione sia reale e che gli oggetti siano sociali è teoreticamente giustificata nei semplici termini di due (o più) cose che sono relazionate alla stessa terza cosa, dalla constatazione che le idee come segni *formali,* non sono e *non possono* essere ciò che noi direttamente apprendiamo, percepiamo, o cono-

Per la presente trattazione, tuttavia, è l'altra divisione operata da Poinsot, quella tra segni naturali, di usanza e convenzionali, che richiede il maggiore interesse; infatti questa divisione ci colpisce direttamente nell'ambiguità empirica dello sviluppo semiotico. Per quella che è la nostra esperienza, il contrasto tra ciò che Poinsot chiama segni convenzionali e segni naturali *sorge e attraversa* la realtà dei segni di usanza, abituali. Come vedremo è proprio questo *experimentum* che la semiotica di Poinsot ci rende capaci di spiegare. I segni abituali o d'usanza sono un tipo particolare di segni, che permettono, in funzione del tipo di relativo esser propri a ogni segno in quanto tale, la mediazione fra natura e storia, la struttura e il cemento delle tradizioni culturali come qualcosa di aggiunto alla vita sociale degli antropoidi.

La distinzione tra *signa ad placita* e *signa naturalia*, considerata nominalmente, non è del tutto originale di Poinsot. Essa proviene da una lunga tradizione di semiotiche medioevali, era già presente nelle semiotiche dello stoicismo romano, nel *Cratilo* di Platone e qua e là in Ari-

---

sciamo, ma ciò piuttosto sulla cui base (« id in quo ») noi siamo in relazione con qualunque cosa conosciamo, sia essa sensibile o astratta.

Data la novità delle prospettive aperte dalla nozione di Poinsot di segni formali, non sorprende il fatto che questo sia un elemento delle sue semiotiche che fu assorbito nel clima polemico dell'ultimo quarto di secolo all'incirca, da filosofi interessati in primo luogo a una epistemologia e logica « realistiche » (ad es. Maritain 1924, 1943, 1957, 1963; Adler 1967; Simon 1961; Veatch 1952; Parker e Veatch 1959; Wild 1947). Il successo strettamente limitato incontrato da questi tentativi di appropriarsi della concezione di Poinsot, oso affermare, si collega direttamente al fatto che ognuno di questi autori in misura più o meno ampia (minima di gran lunga nel caso di Maritain) tenta di impiegare la distinzione di segni formali come se fosse indipendente dalla prioritaria considerazione di Poinsot dell'essere relativo, che è appunto proritaria in quanto su di essa si basa per la propria forza la distinzione tra formale e strumentale (Deely 1947 b, nota 26 a pp. 875 sg.). Invero, nel caso di Wild e Adler, l'uso fatto della nozione di Poinsot nei termini della sua origine semiotica è così « indipendente », che è impiegata contro il retroterra di una veduta della realtà della relazione, che è l'esatto contrario di ciò che Poinsot considera come propedeutica indispensabile alla possibilità di una teoria finalmente coerente dei segni (Wild 1956, p. 558; Adler 1968, p. 582). In entrambi i casi, se staccata dalla considerazione di Poinsot dell'essere relativo costitutivo di *tutti* i segni, e trattata non come una istanza particolare (fondata in modo intraorganico) di *questo* essere, ma come qualcosa di positivamente indipendente, per così dire, e ritagliata dall'intero vestito, la nozione di segno formale è destinata ad apparire come una costruzione estremamente interessante ma essenzialmente arbitraria e *ad hoc*, priva di una propria giustificazione filosofica e quindi non convincente; è questo un punto su cui Poinsot lavorò molto, come nota bene Herculano de Carvalho (1969, p. 139).

Con la fondazione semiotica di questa divisione dei segni, da ultimo portata alla luce, questa venatura di arbitrarietà può essere pienamente tolta, e possiamo aspettarci che la distinzione dei segni formali giochi il ruolo centrale di cui è capace, nell'intero riassestamento della storia del pensiero successivo al XVII sec., che è troppo in ritardo, specialmente per tutto ciò che concerne le teorie della mente, della conoscenza e della verità.

stotele. Alla nostra eredità anglo-americana è arrivata più comunemente come distinzione tra segni « convenzionali » da una parte, e segni « naturali » (nube-pioggia; fumo-fuoco) dall'altra. Questo uso, a sua volta, risale soprattutto alle teorie del contratto sociale dei filosofi del XVII e XVIII secolo, inglesi e francesi, che si sono radicate profondamente nella nostra peculiare eredità politica e sociale derivata da quei filosofi.

Tuttavia la lunga storia e il largamente diffuso uso di questa distinzione fa sì che, quando essa si applica a Poinsot, quasi sicuramente sia ingannevole. Qui, come in tutti i punti del suo trattato sui segni, una terminologia sufficientemente tradizionale e comune ha trasformato il suo senso, a causa dell'impiego particolare derivato dalle sue vedute circa la relatività costituente l'essere proprio dei segni nella conoscenza. Pochi termini (forse uno solo, quello tradizionale di « ens rationis ») illustrano questo fatto meglio del presente esempio. Poinsot troverebbe la dicotomia convenzionale/naturale dei linguaggi moderni semplicemente insufficiente a sopportare una comprensione minimamente critica sia del fondamento comune che della linea di divisione tra la semiosi umana e quella animale. Per questo alla fin fine è indispensabile una tricotomia dei segni sensibili; infatti, mentre molti animali enfaticamente fanno uso di segni che sono *convenzionali* (Maritain 1957, pp. 90-91; Sebeok 1975 b, pp. 90-91; von Frisch 1954, e 1967; e molti altri), essi non usano segni che sono *ad placitum* nel senso dato a questo termine da Poinsot.

Così, nella semiotica di Poinsot, ogni semplice dicotomia fra il segno *ad placitum* e il segno *naturale* è ingannevole, per il fatto che offusca e probabilmente perde ciò che è determinante nel confronto semiotico fra uomo e animali; infatti è nella zona di penombra dei *signa ex consuetudine,* da dove i segni naturali, «convenzionali» e pattuiti allo stesso modo sorgono e ritornano, che la semiotica umana e animale confluiscono, e definiscono un terreno comune (11). Il comportamento segnico degli animali superiori in quanto tale ha qui la sua origine.

---

(11) J. Rey - Debove (1973, p. 8) acutamente nota che, nel movimento semiotico, « deux courants de pensée se dessinent nettement: l'un pour lequel la signifiance est un phénomène humain dont la connaissance positive seule ne peut rendre compte, dans l'étude duquel le chercheur est lui-même impliqué, et fait de la sémiotique le fondement même de l'epistemologie des sciences dites « humaines »; l'autre pour lequel les problèmes de communication et d'information sont fondamentaux, dépassent le fait proprement humain, et constituent un objet d'étude dont les données relèvent du mesurable ».

Non c'è nessun dubbio sulla direzione nella quale la semiotica di Poinsot risolve questa *« question actuellement controversée »*. La prospettiva contemporanea più congeniale alle ricerche teoretiche di Poinsot e alla sua dottrina dei segni è quella descritta da Sebeok (1975 b, p. 95) come « una semiotica che evita l'antropocentrismo, accoppiata ad una etologia che scansa il campanilismo ». Come dice più completamente altrove (Sebeok 1974, p. 213), « Le *antroposemiotiche,* cioè la totalità dei sistemi segnalanti specifici della specie umana, era il primo dominio concretamente

Tralasciando qui una estesa analisi del *signum ex consuetudine* di Poinsot, e rinviandola al paragrafo seguente, volutamente teoretico e decisivo, è mia intenzione ora concludere questo excursus storico con una breve esposizione della spiegazione di Poinsot circa l'essere comune dei segni come qualcosa di relativo, perché è questo che in definitiva governa tutti gli altri elementi di questa teoria, compresa, come ho detto, questa doppia classificazione dei segni.

La discussione sull'essere relativo nell'occidente latino risale al VII capitolo del libro delle Categorie di Aristotele, tradotto e commentato (due volte) da Boezio nel VI sec. d.C. (Krempel 1952). Il punto nodale di quella discussione, che culmina con Poinsot, può essere riassunto come segue.

Un essere può essere relativo in due sensi distinti ed esaustivi. Quando qualcosa è detto essere « relativo », la cosa riferita può essere a) un oggetto individuale che richiede per la sua piena intelligibilità l'apporto di altre cose oltre se stesso (esempio: una spaccatura in un recipiente precedentemente intero, « si riferisce » a qualcosa d'altro rispetto al recipiente, sebbene la spaccatura sia intimamente connessa e non sia distinta dal recipiente stesso; «non est forma adveniens subiecto seu rei absolutae, sed illi imbibita, connotans tamen aliquid extrinsecum, a quo pendet vel circa quod versatur » secondo le parole di Poinsot); oppure, b) la cosa riferita può essere una relazione considerata precisamente come una realtà sopra- e inter-soggettiva, frapposta, esistente sebbene completamente dipendente da almeno uno dei due o più esistenti individuali. Qualcosa che è relativo può esserlo in almeno uno di questi due modi (12); e così il problema della relatività dei segni in quanto tali conduce a quello di quale

---

previsto e delineato, sotto la designazione di *semiotica*. Per molti studiosi, dal 1960 ad oggi, entrambe queste nozioni rimangono ancora sinonime. Il secondo dominio, le *zoosemiotiche,* che abbracciano lo studio delle comunicazioni animali nel senso più ampio, fu nominata e sottolineata in modo soddisfacente solo nel 1963. Sembrerebbe ora più preciso considerare le antroposemiotiche e le zoosemiotiche, separatamente e congiuntamente, come le due principali branche delle semiotiche, aventi in comune certi tratti essenziali, ma differenziandosi specialmente nel ruolo fondamentale e incisivo che gioca il linguaggio nell'una a differenza dell'altra ».

(12) L'analisi che stabilisce la distinzione e l'esaustività di questi due modi di essere relativo (che non significa negare la possibilità di molte suddivisioni sotto ognuno di questi due principi) è proprio sotto la superficie e tra le linee dei primi due dei tre articoli che compongono la seconda Prefazione al *Trattato sui segni,* 573b 8- 583a 50. Molto del materiale dall'Introduzione del Traduttore al *Trattato,* che comprende il contesto e il terreno di questa distinzione in quanto essa provvede la adeguata fondazione, puramente e semplicemente, delle semiotiche di Poinsot, è stato pubblicato in forma di articoli (Deely 1974 b, pp. 858-875). Ho anche provato un'esplicitazione filosoficamente indipendente delle nozioni essenziali che qui interessano, esponendo la via razionale o *modus procedendi* indicato da Poinsot nella sua Prefazione al *Trattato,* 642 a 24-41 (Deely 1975 c, spec. 476-487).

di queste due concezioni circoscrive l'essere relativo costitutivo del segno in quanto tale (13).

Il primo tipo di relatività è designato da Poinsot, riprendendo la terminologia corrente nella tradizione latina a partire da Boezio, *relativum secundum dici,* o (usando un sinonimo), *relazione trascendentale* (14); il secondo tipo di relatività invece è chiamato *relativum secundum esse,* che io traduco come *relazione ontologica.*

La « relazione ontologica », come Poinsot la interpreta e ne fa il sostrato del significante, è strettamente relazionata alla nozione di « relazione esterna », termine che recentemente è diventato familiare grazie al lavoro di Bertrand Russell in particolare. Vale a dire che identificando l'essere proprio dei segni come ontologico piuttosto che trascendentale, Poinsot fa del significante una realtà intersoggettiva, che supera e unifica gli altrimenti isolati individui che fanno uso dei segni. Ma per Poinsot ciò che è decisivo riguardo alla relazione ontologica è la sua indifferenza ad essere causata da o indipendentemente dalle attività della percezione e della attività concettuale; questo è ciò che ho altrove caratterizzato come « equivalenza funzionale di relazioni reali ed irreali nella percezione » (1975 a, pp. 96-97), e « indifferenza rispetto al sostrato soggettivo » (1974 b, p. 870; 1975 c, p. 486). E' questo fatto, certamente solo di pure relazioni, che spiega l'ambiguità empirica dei segni, come anche (o ciò che forse è lo stesso), la loro indifferenza relativamente alla realtà fisica di ciò che essi significano (Deely 1971 b; 1972 a; 1972 b; 1975 b, pp. 276-292): una data relazione, formata una volta dalla natura, un'altra volta dalla mente, è equivalente per il significante precisamente perché la relazione in quanto tale è in entrambi i casi un modo intersoggettivo di essere, avendo la sua realtà propria nell'unione di due o più oggetti altrimenti distinti.

Quando ci si rende conto che, per duecento anni prima di Poinsot (da Occam fino a Suarez) e per altri duecento anni dopo di lui (ad es. all'unanimità nell'opera di Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant) la realtà delle relazioni esterne (e cioè la possibilità di un qualcosa caratterizzato dall'essere indipendente dalla mente), era semplicemente negata, come appunto nelle principali correnti del pensiero moderno (Weinberg, 1965, spec. pp. 112-116), si inizia a sospettare qual-

---

(13) Qui proprio è esattamente dove comincia formalmente la semiotica di Poinsot. Cfr. il *Trattato* I 1, « Se un segno sia nell'ordine di una relazione », spec. 646 b 16-21: « Quaerimus ergo, an formalis ista ratio signi consistat in relatione secundum esse primo et per se, an in relatione secundum dici seu in aliquo absoluto, quod fundet talem relationem ».

(14) *Trattato sui segni,* II Preambolo, art, 2, 578b 19-25: « ... *relatio transcendentalis,* quae non est alia a relatione secundum dici, non importat ex principali significato relationem, seu aliquid absolutum, ad quod sequitur vel sequi potest aliqua relatio ».

cosa del potenziale rivoluzionario di questo modo di concepire i segni. Ma questa, ancora una volta, è una storia che esula dalla presente trattazione (15).

Per vedere dettagliatamente come l'identificazione di Poinsot della relazione ontologica come l'essere proprio dei segni tenga conto sia della loro ambiguità empirica, sia della loro funzione differenziale (così come delle loro proprietà comuni) nella semiosi umana e animale, è sufficiente concentrarsi sul suo modo di concepire i segni di abitudine o d'usanza o «comportamentali» (*signa ex consuetudine*) così come emergono e contrastano con i significanti naturali e con quelli convenzionali.

L'ambiguità della semiosi e i signa ex consuetudine.

Se si considera il comportamento umano ed animale, il tema di queste riflessioni porta direttamente al centro della problematica semiotica. Il cominciare segnalando ciò in cui io credo consista il senso più comune, o almeno paradigmatico, e cioè il tipo di informazione passata da una segnalazione navale, tra navi ad es. della marina mercantile nel periodo della II guerra mondiale, ci riporta subito nel regno di ciò che Poinsot denomina «signa ex consuetudine», segni d'abitudine, segni mediante cui una popolazione antropoide sviluppa un sistema di segni che, mentre non è penetrabile per l'interpretazione e la comprensione di un estraneo, è facilmente riconoscibile come un sistema di segni sia « interno ad un gruppo », sia « etnocentrico ». Si tratta di un linguaggio « privato », nel solo senso reale di « privato », e cioè qualcosa che, mentre non è immediatamente utilizzabile da B, nei termini intesi da A, potrebbe diventare facilmente tale se fosse esercitato un sufficiente controllo critico da B sulle sue oggettivizzazioni; cose di questo tipo sono state dimostrate ad es. nell'opera di Altmann (1968), Carpenter (1969), e da innumerevoli altri studiosi del comportamento animale (16).

L'operazione di questi segni definisce o comprende a un dipresso le

(15) E' nei termini dell'universale rifiuto della realtà (della « indipendenza dalla mente ») delle relazioni nelle correnti che formarono distintivamente la moderna filosofia (sia nella sua prima fase latina, da Occam a Suarez, che nella sua transizione ai linguaggi nazionali, da Descartes a Kant), che l'unicità e il potenziale rivoluzionario della semiotica di Poinsot diventa prontamente visibile, come ho cercato di mostrare in una parte dell'Introduzione del Traduttore pubblicata come articolo (Deely 1974 b, pp. 876-905).

(16) « Gli etologi chiamano *etogramma* l'insieme dei comportamenti di una data specie », commenta Sebeok (1975 b, p. 88). « In termini semiotici, questo concetto abbraccia il codice comunicativo specifico di una specie animale, in confronto a cui il ruolo dell'osservatore umano diventa necessariamente quello di un criptoanalista, di uno cioè che riceve messaggi non destinati a lui, ed è inizialmente non a conoscenza delle regole di trasformazione applicabili ».

razze animali (ad es. i delfini, alcuni cani, certamente gli uomini e le scimmie), che sono più interessanti nei confronti che essi forniscono per i meccanismi di percezione-modello-risposta, innati o geneticamente forniti e determinati, scoperti in numerose (di gran lunga più numerose) altre specie di animali, a partire dagli anatroccoli fino alla stupefacente serie degli insetti (o degli invertebrati).

Naturalmente, come pensa il naturalista, sempre a riguardo dell'esempio delle segnalazioni marine, esso illustra certamente una *forma* di comportamento che non è in nessun modo relegata alle specie storicamente più versatili e a forme di vita biologica. Molti sono i sistemi geneticamente dominati di manifestazione, che funzionano esattamente nel modo delle segnalazioni marine, dalle manifestazioni sessuali del pavone all'altro milione di « meccanismi-grilletto » che servono a definire le specie in ogni modo su, giù e attraverso la scala della compatibilità sessuale, e quindi gli incroci fertili delle specie biologiche.

Ciò mette in evidenza la prima decisiva ambiguità della categoria dei segni abitudinari: la necessità di distinguerli dai *signa naturalia,* i segni che sembrano connessi a ciò che significano in modi che, mentre sono indubbiamente storicamente determinati (dal momento che il mondo, come distinto da ciò che « avrebbe potuto essere » il mondo stesso, *è* storia), cadono ancora completamente al di fuori del controllo sociale del gruppo geneticamente determinato ad usarli, come invece appunto accade in un riflesso del tipo delle segnalazioni marine.

Per gli animali più evoluti, per gli antropoidi e per molte specie di mammiferi, possiamo dire, nubi e pioggia, fumo e fuoco, gli esempi preferiti dai semiotici attraverso i periodi della semiosi filosofica del vecchio e del nuovo mondo, servono molto bene a illustrare il tipo di relazione naturale che costituisce i *signa naturalia* mescolati perfino nei meccanismi-grilletto o di risposta automatica del comportamento sessuale e predatorio degli animali.

Come avviene ciò? Mentre la manifestazione dei pavoni, diciamo pure, può servire immediatamente a provocare una reazione dall'organismo A e B, non è affatto in questo modo che, da Tizio a Caio, le nubi sono intese come segni di pioggia: qui interviene l'esperienza, là no: come possono essere messi i due segni sullo stesso piano? (17).

Perché, come dimostra il Poinsot, se si è sufficientemente pazienti

---

(17) Qui noi tocchiamo un punto cruciale, ridotto da Poinsot al suo fondamento nella sensazione, come tale solo nel III libro del suo *Trattato,* dopo aver a lungo discusso delle ambiguità percettive nella nozione di *ex consuetudine:* la distinzione tra vita conoscitiva nella sua fase intuitiva (ristretta al qui e ora) e nella fase astratta (strutturata dal portato d'esperienza, e da modificazioni talvolta riflesse), o, come noi oggi diremmo, la distinzione tra il comportamento semiotico delle superiori specie antropoidi, e quello delle forme animali più comunemente geneticamente dominate.

nelle analisi *del modo in cui* l'esperienza interviene nella costituzione dei segni di comportamento o d'abitudine (*signa ex consuetudine*), che sono segni basati sulle associazioni esperite di X e Y come relative costanti a Q, si potrà vedere come essi differiscano da *tutti* i segni oggettivamente naturali, senza tenere conto del fatto che l'esperienza intervenga nella comprensione di ciò che è naturale riguardo al significato, o no. Infatti ciò che è « naturale » riguardo alla designazione di un segno come « naturale », nell'esperienza della sua differenza da un segno *puramente* d'abitudine è questa: fra i segni che hanno una relazione con ciò che significano, in dipendenza più dall'esperienza che dalla struttura genetica degli organismi per cui hanno significato, alcuni di questi segni possono benissimo essere connessi, dopo un'osservazione sufficientemente controllata, con ciò che significano *interamente grazie ad una azione sociale* per mezzo della quale diventano innanzitutto segni (vengono assimilati come relativi all'interno della conoscenza); mentre altri, oltre ad essere uniti a qualche significato attraverso l'esperienza, possono anche benissimo essere congiunti (o così almeno c'è ragione di credere) *antecedentemente o indipendentemente* dalla nostra esperienza della loro congiunzione. In tal modo sono segni naturali (signa naturalia), precisamente nel senso che i significanti, se noi osserviamo la loro funzione, significano qualcosa come certamente relazionato, ma su un terreno anteriore alla (indipendente dalla, in questo senso) consapevolezza del collegamento, nostra e di qualunque altro organismo.

Questo rende chiaro il metodo per riconoscere, all'interno della classe dei segni di consuetudine comuni alle specie degli antropoidi più evoluti, vale a dire di quelli caratterizzati dall'acquisizione di significato in larga misura come prodotto dell'esperienza dell'interazione sociale, l'inevitabilità di una *sovrapposizione naturale* o di una *muta compenetrazione* nel campo semiotico definito dal comportamento semiotico « naturale » (dominato geneticamente) e « sociale » (strutturato dalla esperienza): infatti, poiché alcuni elementi dell'esperienza vengono assimilati tramite la conoscenza ad altri elementi dell'esperienza, non sarà necessariamente evidente se l' origine delle associazioni e delle sequenze sia alla fine solo la società, o solo la disposizione organica («ereditarietà»), o la società e la natura «in collusione» (come Poinsot descrive le interazioni determinate naturalmente, che portano all'oggettivizzazione nella vita conoscitiva) (18).

Perfino quando è dovuto solo alla società, il processo di assimilazione di X tramite i comportamenti esperiti, allo status di *segno* di Y, può prendere posto così discretamente e ai limiti della consapevolezza tematica, che trapela interamente « in modo naturale », cioè *come se* fosse

(18) Poinsot, *Naturalis Philosophiae IV. Pars: De Ente Mobili Animato*, Q. 6 art. 2 (L'edizione originale è quella di Alcalà, Spagna 1635; citazione dal 3° vol., del 1947, dell'ed. Reiser del completo *Cursus Philosophicus* di Poinsot, 182a 29- b 47.

indipendente dalla consapevolezza cosciente: infatti è invero relativo alla consapevolezza di *ogni singolo particolare,* e a quella dei molti che hanno « modi migliori » (o almeno che li assorbono più comunemente), impegnare la loro attenzione altrimenti che, sulla riflessione sui processi di socializzazione in quanto tali (di qui l'« inconscio culturale » di cui parla White).

In tal modo vediamo che l'ambiguità nel tipo dei segni limitata al comportamento dei primati più evoluti, non è qualcosa che può essere interamente circoscritto o definito: significare per abitudine è significare per natura, non da sé, ma rispetto a quelli per cui la connessione è stabilita; ed è frequente che due modi di significare affrontino la stessa cosa sotto due differenti aspetti di oggettivizzazione (19).

Qui noi arriviamo al limite semiotico tra ciò che Poinsot chiama, con un curioso termine dell'antica scolastica, gli animali « bruti », e quelli umani. E' a questo punto che la semiotica di Poinsot definisce e si interpone tra le attività e le acquisizioni della percezione in quanto tali, e il lavoro proprio della comprensione umana, nella trama dei tessuti semiotici (20).

Consideriamo il tipo di attività creativa mediante cui sono sancite le leggi o quello mediante cui neologismi dominanti vengono introdotti. Un neologismo (quale era il senso di « sostanza » per Aristotele, aggiunto alla forza dell'abitudine già legata, per la precedente società greca, al significato del termine « *ousia* », o quale pare esser stata la categoria del « signum formale » di Poinsot nell'uso della società europea sia prima che dopo il 1632, che è l'anno della pubblicazione del suo *Tractatus*; o la « biosfera » di Teilhard de Chardin, o invero anche la « semiotica » di Locke) è precisamente una nuova classificazione di cose, ed è ovviamente legata alle libere iniziative e « convenzioni » del suo creatore, proprio come le leggi ri-definiscono e ordinano le cose secondo convenzioni autoritative.

Prima di Aristotele può esserci stato ciò a cui Aristotele decise che ci si riferisse come « sostanza », ancora però non esisteva come oggetto di consapevolezza tematica. Ma « sostanza » nel senso aristotelico, o il termine *substantia* che derivò da « *ousia* » nelle tradizioni culturali dell'occidente latino unicamente come risultato (almeno per quanto è possibile mantenere un controllo critico delle fonti) dell'opera di Aristotele, sono molto più che *signa ad placitum* (21). Infatti portano con sé un

---

(19) *Trattato sui segni,* II 6, 722a 13-19.

(20) Cfr. il « Primo Preambolo » al *Trattato sui segni,* art. 3, « Con quali mezzi e attraverso quali atti gli esseri dipendenti dalla mente accadono? », 301a 1- 306b 45, spec. 301b 33- 304b 7; e, nel *Trattato* I 6, 685 a 36-691a 20, spec. 688a 18-28, e II 6, 719a 18-722a 37.

(21) Questo, secondo me, è il motivo per cui Poinsot nella definizione propria di *signum ad placitum* (testi *Summulae* 10a 16-19) indica che l'aspetto di « ad placitum »

carico di storia, e funzionano nelle tradizioni dell'aristotelismo latino esattamente proprio come un *signum ex consuetudine*, con le ulteriori ambiguità che comporta.

Estendiamo le stesse osservazioni, *mutatis mutandis*, a ciascuno dei precedenti esempi, o a qualsiasi altro.

Noi abbiamo qui la seconda delle due ambiguità nella classe dei segni che sperimentiamo *ex consuetudine*: la necessità da un lato di distinguere fra loro come usati *ad placitum* e come usati in modo relativamente *naturale*, e d'altro lato la necessità che essi funzionino in questa parte della specie prevalentemente in un modo e in quell'altra in un altro, ora in questo momento (ad placitum), ora in quello (naturale) (22).

Quale è il contrasto di fondo fra un *signum ad placitum* e un *signum ex consuetudine* (radicato forse in un'unica e stessa cosa fisica oggettivata), nel modo di divenire o già stabilito, all'interno di una data specie, allo stesso livello che le nuvole sono segni di pioggia e perfino con meccanismi-grilletto o di risposta automatica?

Un *signum ex consuetudine* acquista o conserva, a seconda dei casi, la dimensione o status di *signum ad placitum*, possiamo dire in prima approssimazione, in rapporto al fatto che un individuo o un gruppo esercitino un controllo critico cosciente sulla sua oggettività ed il suo status di dipendenza dalla mente in quanto tale; mentre quello stesso *signum*, se considerato dal punto di vista del suo funzionamento *ex consuetudine* che cade fuori dal controllo critico della nostra società o gruppo (sia che siamo puma, scimmie arboree, lemuri, dinosauri o «uomini»), quello stesso *signum ex consuetudine* è di fatto un *signum naturale* (23).

Il controllo critico dell'oggettività, allora, ed è questa una nozione che i seguenti paragrafi metteranno in grande rilievo, è la chiave per il mondo *umano* dei nomi delle cose. Ho scelto qui il caso dei nomi solo specificamente in vista dei testi di Poinsot che saranno citati e spiegati più sotto. Il caso specifico della descrizione potrebbe andare ugualmente bene (Deely 1972 a, pp. 41, 42-43; 1975 b, p. 278): infatti, in genere, ciò che è qui in gioco sono alcuni usi dei *signa ad placitum*, le cui denominazioni sono per caso solo i più semplici esempi, essendo in dipendenza più da ciò che è convenuto che da ciò che è convenzionale circa il loro

---

che denota un elemento arbitrario o capriccioso in una qualche convenzione, è (come sviluppa bene Herculano de Carvalho 1969, pp. 141-152), ciò che è meno importante e meno interessante per la comprensione di una classe di segni. Al contrario, una qualche convenzione diventerà davvero « convenzionale » solo a condizione che essa esprima un'intenzione umana *strutturata socialmente:* « Signum ad placitum est, quod repraesentat aliquid ex impositione voluntatis *per publicam auctoritatem* » (sottolineatura aggiunta - cfr. anche II 6). Cfr. la discussione in Oesterle 1944, pp. 247-249.

(22) *Trattato sui segni*, II 6, 722a 10-37.

(23) *Trattato sui segni*, II 6, 719a 35-44.

significato. Infatti il *nome di una cosa*, come elemento del linguaggio umano *ad placitum*, è ciò che Poinsot chiama un'« impositio », mentre quello stesso *nome* della cosa, come elemento del linguaggio umano *ex consuetudine*, non ha altro bisogno che di ciò che egli chiama « comparatio » (un impiego di un termine o di più termini che possono essere creati per scopi pratici, « sine discernendo relationem fictam a reali ») (24).

A questo punto è la descrizione di Poinsot della difficoltà. Come accade nell'esperienza quotidiana,

> noi vediamo animali non umani mossi da segni, tanto da segni naturali come un lamento, un belato, un richiamo ecc., quanto da segni di abitudine, così come un cane abitualmente risponde quando è chiamato per nome, ancora senza capire un'imposizione, ma mosso dall'abitudine (25).

Il funzionamento e l'uso dei segni abituali fra gli animali è garantito dal fatto che alcuni animali non umani sono in grado di imparare per esperienza e all'inizio non percepiscono alcune cose che

> in seguito, quando un nesso abituale è stato stabilito, percepiscono (per esempio, un cane non è automaticamente sollecitato quando è chiamato per la prima volta con questo o quel nome, ma in seguito il nome viene a sollecitare una risposta regolare). Di conseguenza, gli animali non umani fanno uso di segni basati sull'abitudine; infatti non si muovono sulla base dell'imposizione stessa del nome, perché non sono consapevoli di tale imposizione, che è dipendente dalla convenzione di colui che compie l'imposizione (26).

Di fronte a queste cose un comportamentista sarebbe propenso a dire: che cosa significa ciò? Frequentemente un animale umano non riesce a capire una parola ad un primo ascolto, e poi, in seguito, è condizionato a capirla. Non c'è qui nessuna base per distinguere tra animali che colgono relazioni fra segni e « significati » anche in quanto basati su convenzione (e che sono gli animali « umani »), e animali che afferrano quelle stesse relazioni in quanto basate solo su alcune altre forme di associazioni rinforzate (e che sono gli animali « bruti »). Infatti anche i bambini non imparano i loro nomi ascoltandoli la prima volta, ma devono essere abituati (condizionati) ad essi.

Per Poinsot però l'elevazione di un segno abituale allo stato di convenzionale non è una questione sul *quando* viene afferrata la relazione fra il segno A e il significato B, se cioè alla prima o dopo ripetuti tentativi, ma del *come* è afferrata: « discernendo inter ens verum et fictum »

---

(24) *Trattato sui segni*, Primo Preambolo art. 3, 305a 14-29.

(25) *Trattato sui segni*, I 6, 685b 26-32.

(26) *Trattato sui segni*, I 6, 686a 1-12.

vel non (27). Si potrebbe anche arrivare a questa conclusione da una analisi piuttosto dal punto di vista del tipo di abilità conoscitiva che entra in gioco nella circostanza, in termini cioè di come gli oggetti, compresi i segni-oggetti, siano *afferrabili* da un organismo di un dato tipo (Deely 1971 a, pp. 55-83; 1973, pp. 134-136). Quando un segno d'abitudine nel senso più stretto, un segno cioè completamente dipendente nel suo essere da interazioni sociali, è visto da un dato organismo *precisamente* come un essere *dipendente dalla mente*, come in alcuni rapporti *puri*, contrapposto alla natura per ciò che è, e contrapposto a ciò che non è dipendente dalle nostre attività percettive e concettuali (ovvero dal lavoro delle nostre menti), allora, e solo con un atto di intuito, il *signum naturale ex consuetudine* acquisisce la dimensione aggiunta e distinta di segno *ad placitum*, vale a dire di *signum* che esprime il modo in cui le cose sono più dipendenti che indipendenti dalla autocoscienza.

In questo modo la chiarificazione della nozione di Poinsot dei *signa ex consuetudine* come qualcosa di comune al comportamento semiotico delle specie più evolute degli antropoidi, scopre due fondamentali differenze che sottendono la varietà dei segni presente nell'esperienza di queste specie. Da un lato ci sono segni relazionati a ciò che significano nella nostra esperienza, solo alcuni fra i quali sembrano essere completamente dipendenti da essa: e questa è la differenza fra i *signa ex consuetudine*, parlando semplicemente, e i *signa naturalia*. D'altro lato tra i segni che risultano dalla sola esperienza alcuni sono riconosciuti così come risultano, mentre altri non sono distinti affatto se messi a paragone con i segni naturali: e questa è la differenza tra i *signa ad placita* e i *signa ex consuetudine*.

Qui abbiamo allora la differenza precedentemente introdotta fra un segno dato, conosciuto come dovuto ad un'imposizione, oppure ad una comparazione. Quando un segno è noto in seguito ad una imposizione,

---

(27) Jacques Maritain (1957, p. 90), che egli stesso apprese questo punto da Poinsot, scrisse così: « Ciò che definisce il linguaggio non è precisamente l'uso delle parole, o anche di segni convenzionali; è l'uso di ogni segno, qualunque sia, *in quanto coinvolgente la conoscenza o la consapevolezza della relazione di significazione*, e pertanto una potenziale infinità; è l'uso dei segni *in quanto esso manifesta che la mente ha afferrato e messo in evidenza la relazione della significazione*. (Corsivi di Maritain stesso).

« ...l'invenzione di questi particolari segni convenzionali che sono le parole, la creazione di un sistema di segni composto di "fonemi" e "morfemi" fu in se stessa... una ulteriore scoperta della intelligenza umana non meno caratteristica dell'uomo, ma meno essenziale che, e per natura non precedente, alla scoperta della relazione della significazione.

« ...il termine "linguaggio", quando si riferisce ad animali, è equivoco ».

Cfr. Sebeok (1975, pp. 88-89), il quale conclude: « E' pertanto scientificamente approssimativo tanto quanto altamente fuorviante parlare, sia pure metaforicamente di "linguaggio" negli animali ».

questo segno è un essere dipendente dalla mente, riconosciuto in quanto tale. Ma quando un segno, pur essendo forse dipendente dalla mente, è conosciuto unicamente in seguito a percezioni comparate di caratteristiche simili (acustiche, visive, ecc.), il suo stato di dipendenza dalla mente non necessariamente è riconosciuto in quanto tale, per il fatto che sollecita risposte pratiche completamente determinate e «soddisfacenti». Così, dice Poinsot, non neghiamo che gli animali non umani possano afferrare segni convenzionali in quanto tali sulla base che essi sono incapaci a riferire i nomi agli oggetti nominati, dal momento che essi lo fanno indiscutibilmente, ma « per la mancanza da parte loro della capacità di cogliere l' universalità, perché essi non conoscono le più universali ragioni per discriminare tra esseri veri e esseri fittizi » (28), sebbene essi naturalmente colgano ragioni meno universali per discriminare ciò che è da ricercarsi e ciò che è vietato (ciò che gli scolastici chiamarono « universali accidentali », *universale quod pertinet ad accidentia alicuius rei existentis,* ovvero *universale quod est accidens,* Deely 1971 a, pp. 55-83, spec. pp. 72-76), e impiegano materialmente in questa luce esseri chiaramente fittizi come *mezzi al fine di* conservare la vita e il benessere non solo nelle apparenze e astuzie degli animali quando sono « immobili » (Sebeok 1974, p. 243, testo e nota 82), ma anche nelle molteplici forme di trasformazione per adattamento (Huxley 1942, cap. 8) e nel risolvere i problemi (ad es. Harlow 1959, spec. pp. 44-45), e perfino nell'uso di simboli completamente arbitrari o « convenzionali » (Maritain 1957, pp. 90-91; Sebeok 1975 b, pp. 90-91); « quod est cognoscere non formaliter id, quod in ratione entis fingitur, sed materialiter id, ad cuius instar fingitur, quod in se non est » (29).

Inoltre gli animali umani, con i loro sensi e con le loro abitudini, rimangono animali; e l'ordine dei segni convenzionali in quanto regione semiotica o zona ristretta all'*homo sapiens* (per quanto giungono le forme biologiche conosciute attualmente) è anche, per abitudine, esteso, oltre che all'uomo, anche a qualunque animale bruto che sia messo in sufficiente contatto con noi, come a dover fare un'osservazione di paragone sulla nostra condotta e adattarla in conformità. In questo modo le intru-

---

(28) *Trattato sui segni,* I Preambolo, 305b 19-28.

(29) « Primo Preambolo », 305a 25-29. Desidero sottolineare qui e chiarire per quanto possibile che la distinzione di Poinsot tra *ens verum* e *ens fictum,* come la differenza tra ciò che dipende e ciò che non dipende dalla conoscenza, non è compatibile con la differenza tra *ciò che opererà* e *ciò che non opererà* nel compimento di progetti vitali. E' questa seconda differenza, *che accompagna indifferentemente esseri dipendenti dalla mente e esseri indipendenti dalla mente,* che è in gioco nelle apparenze, nei camuffamenti, e nelle astuzie messe in atto dagli animali quando sono « immobili ». L'analisi dei *signa ex consuetudine* come comprendenti i *signa ad placita* e sovrapponentisi nella condotta umana e nella vita degli animali, in tal modo accompagna, nella semiotica di Poinsot, questa ingeniosa varietà di comunicazioni animali.

sioni creative della genialità individuale, come testimoniano i neologismi, proprio come le decisioni dell'autorità legale, vengono stabilite come parte della coscienza storica di un gruppo radicato nei suoi costumi propri e modi di vita. La scoperta individuale è assimilata e socializzata nei suoi modelli di questa o quella società e civiltà; ciò che ha origine nella mente diventa attraverso l'abitudine relativamente indipendente dalla mente e « naturalizzato ».

> Essenzialmente, i suoni del linguaggio umano hanno significato solamente per convenzione, sebbene talvolta essi abbiano significato per abitudine, ciò che significa aver senso naturalmente non da se stesso, ma rispetto a coloro fra i quali si è stabilizzata l'abitudine. Nè è contraddittorio per i due modi di significare affrontare la stessa cosa secondo formalità distinte. Di conseguenza quando una è tolta, rimane l'altra, così che lo stesso segno non è mai formalmente naturale e convenzionale, sebbene sia lo stesso materialmente (30).

Così noi parliamo dell'inglese e del tedesco come di « linguaggi naturali » (« ex consuetudine »?), in contrasto con i « linguaggi artificiali » (« ad placitum »?) dei logici simbolici. Ancora, ciò che è artificiale per il non-logico è un sistema di costrutti in cui il logico si sente a suo agio; e l'inglese nelle mani di Shakespeare abbonda di artifici. E così « hund » per il tedesco è un segno naturale per indicare il cane, come « dog » lo è per l'inglese; mentre le nuvole sono segni della pioggia ugualmente per tutti gli antropoidi:

> Infatti quando si è detto che un segno naturale significa lo stesso per tutti, questo si intende riferito a qualcosa che è semplicemente un segno naturale.... L'abitudine è tuttavia un'altra natura, anche se non è essa stessa natura, e così significa per tutti quelli fra cui prevale l'abitudine, ma non per tutti senza distinzione. In questo modo un segno di abitudine è qualcosa di imperfetto nell'ordine dei segni naturali, proprio come l'abitudine stessa è qualcosa di imperfetto nell'ordine della natura (31).

Conclusione.

Queste analisi tratte dalla semiotica di G. Poinsot gettano, credo, una luce insolitamente chiarificante su certe usuali osservazioni di antropologi contemporanei, come queste di Harlow (1959, p. 44):

> L'esistenza di una cultura di tipo umano è dipendente dalla capacità di apprendimento, e dalla capacità di trasmettere questo apprendimento alle generazioni seguenti. Senza linguaggio la capacità di trasmettere conoscenze precedenti è dipendente sia da forme di

(30) *Trattato sui segni,* II 6, 722a 11-23.

(31) *Ivi,* 722a 25-37.

> apprendimento imitativo come quelle che noi abbiamo descritto, sia da un semplice tipo di apprendimento in cui il piccolo segue il gruppo, e il movimento e il comportamento del gruppo sono tali da porre il piccolo ripetutamente nelle situazioni in cui esso apprende per diretta esperienza le risposte pericolose o le risposte affettive essenziali alla sopravvivenza del singolo e del gruppo.

I termini della teoria di Poinsot ci mettono in grado di cogliere l'origine del mondo umano in un atto semiotico, ovvero l'atto di cogliere la condizione di dipendenza dalla mente di certi segni in quanto tali (Deely 1975 a, pp. 94-96, 98-99; Maritain 1943, pp. 191-195, spec. p. 194 n. 2; 1957, pp. 88-91; Poinsot 1632), che è in se stesso un fatto non empiricamente osservabile, ma è piuttosto *ciò sulla base di cui* ciò che è empiricamente osservabile è appreso, in conformità con ciò che deriva da un lato dalle operazioni della natura, dall'altro da quelle della mente.

Ovviamente gli effetti di questa analisi (in risposta anche all'ulteriore sviluppo di segni veramente *linguistici*) sono osservabili empiricamente e sono così strettamente connessi con l'atto inosservabile dell'intuizione con i suoi segni formali (essendo l'*espressione* anche pienezza di ciò), che noi siamo ad un livello per lo più inevitabilmente incline a sbagliarci circa entrambi (cfr. Brown 1958, pp. 82-83, 102-103): questo è un processo che diventa materia verificabile di principio nelle versioni « pure » del semiotico comportamentista (ad es. Osgood 1953, pp. 410, 681).

Questo potenziale originale per l'ambiguità semiotica, rappresentato dalle origini della semiosi in segni formali inaccessibili al senso esterno, è inoltre reso complesso dal processo di assimilazione dell'uso *ad placitum* al mondo dell'abitudine, che appena diventa un'intuizione espressa in segni sensibili, comincia anche a godere della più piccola misura di successo sociale. Tramite questa assimilazione la scoperta di uno o di pochi diventa l'eredità di molti, utilizzabile in forme sottilmente modificate non solo per gli uomini, ma anche per gli animali che percepiscono con interesse il comportamento umano.

E' in termini come questi, io credo, che le semiotiche, nella misura in cui siano influenzate dall'apporto di Poinsot, faranno avanzare su strade decisive il nostro sapere sulla mente umana, le sue relazioni con la natura, e la sua dipendenza dalla storia e dalle tradizioni culturali.

JOHN N. DEELY

(Traduzione dall'inglese di Ignazio Venzano).

BIBLIOGRAFIA CON BREVI ANNOTAZIONI

ADLER, MORTIMER J.

1968 — « Sense Cognition: Aristotle vs. Aquinas », *The New Scholasticism,* XLII (Autunno), 578-591.

1967 — *The Difference of Man* (New York: Holt, Rinehart & Winston), spec. pag. 320 n. 8, 327 n. 10, 331 n. 11. In quest'opera Adler usa « le idee ma non la terminologia » di Poinsot, o almeno così affermerebbe.

ALTMANN, STUART A.

1968 — « Primates », in *Animal Communication,* a cura di Thomas A. Sebeock (Bloomington: Indiana University Press), pp. 466-522.

AGOSTINO

(circa 427) — *De Doctrina Christiana.* Nella preparazione del presente lavoro sono stati utilizzati entrambi i testi, quello del *Migne* del 1865 e quello delle edizioni *Benedettine* del 1949 (Paris: Desclée, Oeuvres de Saint Augustin, vol. 11).

BROWN, ROGER.

1958 — *Words and Things* (New York: Free Press).

CARPENTER, C.R.

1969 — « Approaches to Studies of the Naturalistic Communicative Behavior in Nonhuman Primates », in *Approaches to Animal Communication,* a cura di Th. A. Sebeok e Alexandra Ramsay (The Hague: Mouton), pp. 40-70.

DEELY, JOHN N.

1975 a. — « Modern Logic, Animal Psychology, and Human Discourse » in *Revue de l'Université d'Ottawa,* 45 (gen-mar), pp. 80-100.

1975 b. — « Reference to the Non-Existent », in *The Thomist,* XXXIX (apr.), pp. 253-308.

1975 c. — « Semeiotica: Dottrina dei Segni », in *Renovatio* X n. 4 (ott-dic), pp. 472-490.

1974 a. — « Il riferimento del linguaggio al non-esistente », in *Renovatio* IX, 2.3. (apr-set), pp. 155-175 e 283-310.

1974 b. — « The two Approaches to Language », in *The Thomist* XXXVIII (ott.), pp. 856-907.

1973 — « The Emergence of Man », in *The Problem of Evolution,* a cura di J.N. Deely e Raymond J. Nogar (New York: Appleton Century Crofts, 1973), pp. 119-145.

1972 a. — « How Language Refers », in *Studi Internazionali di Filosofia,* a cura di A. Guzzo e G. Tonelli, IV (autunno), pp. 41-50.

1972 b. — « The Ontological Status of Intentionality », in *The New Scholasticism,* XLVI (Primavera), pp. 220-233.

1971 a. — « Animal Intelligence and Concept-Formation », in *The Thomist,* XXXV (gen.), pp. 43-93.

1971 b. — « The Myth as Integral Objectivity », ACPA *Proceedings,* XLV, pp. 67-76.

ECO, UMBERTO.

1976 — *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana Univ. Press), (in italiano: *Trattato di Semiotica generale,* 1975).

GREENLEE, DOUGLAS.

1973 — *Peirce's Concept of Sign* (The Hague: Mouton).

HARLOW, HARRY F.

1959 — « Basic Social Capacity of Primates », in *The Evolution of Man's Capacity for Culture,* curato da James N. Spuhler (Detroit: Wayne State Univ. Press), pp. 40-53.

HERCULANO de CARVALHO, JOSE' G.

1969 — « Segno e Significazione in Joâo de Sâo Tomàs », in *Estudos Linguisticos,* vol. II (Coimbra: Atlantida Editora), pp. 129-153 (esposizione), pp. 154-168 (riproduzione di brani scelti del testo latino). Questo saggio accurato, che rappresenta un importantissimo lavoro, costituisce insieme al saggio di Maritain del 1943, uno studio basato su una presentazione di prima mano del testo latino di Poinsot.

HOCKETT, CHARLES F.

1959 — « Animal Languages and Human Language », in *The Evolution of Man's Capacity for Culture,* curato da J.N. Spuhler (Detroit: Wayne State Univ. Press), pp. 32-39.

HUXLEY, JULIAN S.

1942 — *Evolution: The Modern Synthesis* (New York: Harper).

JAKOBSEN, ROMAN.

1975 — *Coup d'oeil sur le développement de la Sémiotique.* Studies in Semiotics n. 3 (Bloomington: Research Center for Language and Semiotic Studies).

JOHN OF St. THOMAS (GIOVANNI DI S. TOMMASO)

Cfr. POINSOT, per le ragioni già esposte in DEELY 1975 c, p. 474 nota n. 9.

KENDON, ADAM.

1972 — Review of Ray L. Birdwhistell's *Kinesics and Context: Essays on Body Motion Communication* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1970) in *The American Journal of Psychology,* n. 85, pp. 441-455.

KREMPEL, A.

1952 — *La doctrine de la relation chez St. Thomas: exposé historique et systématique* (Paris: Vrin).

LOCKE, JOHN.

1690 — *An Essay Concerning Human Understanding.* A.C. Fraser edition published by Dover Publications, 1959.

MARITAIN, JACQUES.

1963 — *Les degrés du savoir* (VII ed. riv. e accr., Paris: Desclée) spec. I appendice: « A propos du concept », pp. 769-819.

1957 — « Language and the Theory of Sign », in *Language: An enquiry into its meaning and function,* a cura di Ruth Nanda Ashen (New York: Harper), pp. 86-101.

1943 — « Sign and Symbol », in *Redeeming the Time* (London: Geoffrey Bles), testo nelle pp. 191-224, note con testo latino pp. 268-276. Si tratta della traduzione di Binsse di « Signe et Symbol », originariamente pubblicata in *Quatre essais sur l'ésprit dans sa condition charnel* (Paris, 1939). Le note comprendono estratti in latino di «Giovanni di S. Tommaso », soprattutto del *« Tractatus de signis »* (1632) compreso nell'*Ars Logica,* ma anche dell'ultimo volume (postumo) di Poinsot (1662), del tardo *Cursus Theologicus.* L'ulteriore distinzione dei segni tra « pratici » e « speculativi » fu fatta da Poinsot in questo scritto.

1924 — *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (Paris: Nouvelle Librairie Nationale).

OESTERLE, JOHN A.

1944 — « Another Approach to the Problem of Meaning », in *The Thomist,* VII (apr.), pp. 233-263. In questo saggio Oesterle cura una comparazione dettagliata tra la teoria di Poinsot e quella di Ogden e Richards in *The Meaning of Meaning.*

OSGOOD, CHARLES E.

1953 — *Method and Theory in Experimental Psychology* (New York: Oxford Univ. Press).

PARKER, F. H. - VEATCH, HENRY.

1959 — *Logic as a Human Instrument.* (New York: Harper).

PEIRCE, CHARLES SAUNDERS.

1958 — *Collected Papers,* voll. VII-VIII, a cura di Arthur W. Burks (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press).

1931-38 — *Collected Papers,* voll. I-VI, a cura di Charles Hartshorne e Paul Weiss (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press).

POINSOT, JOHN.

1631-32 — *Ars Logica* (Alcalà), contenente il *Trattato sui segni.* Nella preparazione del presente saggio è stata utilizzata l'edizione curata da Reiser (Torino: Marietti, 1930).

1635 — *Naturalis Philosophiae IV. Pars: De Ente Mobili Animato* (Alcalà). Ediz. curata da Reiser (Torino: Marietti, 1947).

REY-DEBOVE, J.

1973 — « Introduction » alle *Recherches sur les systèmes Signifiants,* a cura di J. Rey-Debove (The Hague: Mouton), pp. 5-8.

SEBEOK, THOMAS A.

1975 a. — « The Semiotic Web: A Chronicle of Prejudices », in *Bulletin of Literary Semiotics* 2, pp. 1-65.

1975 b. — « Zoosemiotics: At the Intersection of Nature and Culture » in *The Tell-Tale Sign,* a cura di Sebeok (Lisse, Olanda: Peter de Ridder Press).

1974 — « Semiotics: A Survey of the State of the Art », in *Current Trends in Linguistic,* vol. 12, a cura di Sebeock (The Hague: Mouton), pp. 211-264.

1968 — « Goals and Limitations of the Study of Animal Behavior », in *Animal Communication,* a cura di Sebeok (Bloomington: Indiana Univ. Press), pp. 3-14.

SIMON, YVES R.

1961 — « To be and to know », in *Chicago Review*, vol. 14 n. 4 (primavera), pp. 83-100.

VEATCH, HENRY.

1952 — *Intentional Logic* (New Haven: Yale Univ. Press), spec. pp. 11-15, 29-31, 39-41, 81-115.

VEATCH, H.

Cfr. anche sotto PARKER, F. H.

Von FRISCH, KARL.

1967 — « Honeybees: Do they use direction and distance information provided by their dancers? », in *Science* 158, pp. 1072-1076.

1954 — *The Dancing Bees* (London: Methuen).

WEINBERG, JULIUS R.

1965 — « The Concept of Relation: Some Observations on Its History », in *Abstraction, Relation; and Induction* (Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1965, pp. 61-119.

WHITE, LESLIE A.

1973 — « Cultural Determinants of Mind », in *The Problem of Evolution*, a cura di J. N. Deely e R. J. Nogar (New York: Appleton-Century-Crofts), pp 163-178.

1959 — « Summary Review », in *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, curato da J. N. Spuhler (Detroit: Wayne State University Press), pp. 74-79.

WILD, JOHN.

1956 — Review of *The Material Logic of John of St. Thomas*, trad. da Y. R. Simon, I. J. Glanville, e G. Donald Hollenhorst (Chicago: University of Chicago Press, 1955), in *Philosophy and Phenomenological Research* XVII (giu.), pp. 556-559.

1947 — « An Introduction to the Phenomenology of Signs », in *Philosophy and Phenomenological Research* VIII (dic.), pp. 217-244.

OBIEZIONI NEOPLATONICHE ALL'ONNIPOTENZA DIVINA

Lo scopo di quest'articolo è di ritagliare, all'interno di un orizzonte vastissimo, un settore delimitato e di indagare alcune delle correlazioni che lo legano, più o meno palesemente, con lo sfondo contro cui l'abbiamo fatto stagliare. Così indagheremo un settore assai angusto della problematica teologica antica relativa alla divina onnipotenza, ma è nostra speranza che questa porzione — a differenza delle monadi leibniziane — sia dotata di finestre e possa, esplicitamente o più di frequente implicitamente, aprire delle prospettive in grado di incunearsi profondamente nell'orizzonte circostante.

Leggendo le *Storie naturali* di Plinio ci si imbatte a un certo punto in un dettagliato elenco delle cose che neppure Dio può fare: morire, dare l'immortalità ai mortali, farli risorgere, mutare il passato, o — per passare ad argomenti più frivoli — far sì che due volte dieci non faccia venti (*nat. hist.*, 2, 26). In un primo momento a un orecchio cristiano una simile elencazione può apparire strana, perché composta da elementi incongrui; se da un lato può essere comprensibile come neppure Dio possa far sì che quello che è accaduto in passato non sia accaduto (proposizione condivisa, come parzialmente vedremo, da molti cristiani) dall'altro sembra che non ci sia nessuna necessità razionale capace di relegare Dio nell'impossibilità di far risorgere i morti, tanto più che questo è uno dei fondamenti irrinunciabili della fede cristiana, «fiducia dei cristiani la resurrezione dei morti, col credervi noi siamo cristiani» (Tertulliano, *Sulla resurrezione dei morti*, 1, 1). Possiamo allora spiegare sbrigativamente la commistione operata da Plinio adducendo a motivo la, in sostanza panteistica, identificazione da lui operata tra la potenza della natura e la potenza divina? La risposta, a nostro avviso, è senza dubbio decisamente e risolutamente affermativa, eppure siamo altrettanto convinti dell'utilità di gettare uno sguardo un po' più attento sul problema per poter così mettere in luce nessi non immediatamente evidenti fornendo così in un certo senso un'apologia (sia pur rovesciata) della frase di Plinio che, alla lunga, si rivelerà molto più istruttiva di quanto si possa ritenere in un primo momento. Per far ciò sarà opportuno allargare la nostra considerazione a qualche altro passo, pagano e cristiano, relativo alle cose impossibili persino a Dio.

Non sono infrequenti luoghi, nella tradizione classica, in cui si pongono esplicite limitazioni al potere divino. Per esempio Aristotele nell'*Etica a Nicomaco* (VI, 2, 6) nega che Dio possa far tornare il passato o

cambiarlo. Alessandro d'Afrodisia (*De fato*, 169-170) è convinto che Dio non può far sì che l'ipotenusa sia uguale al cateto. Plotino (*Enneadi* VI, 8, 21) pone anch'egli precisi limiti al potere divino. Tuttavia questi riferimenti, per quanto presenti (1), non assunsero mai un particolare rilievo. Sono considerati non molto di più di osservazioni banali, scontate, tali da non suscitare particolare scalpore. D'altra parte in tutta la tradizione classica, specie in quella platonica, non è tanto la potenza, e quindi l'onnipotenza, a caratterizzare il divino, quanto altri attributi, come per esempio il bene; è allora perfettamente comprensibile che porre limiti alla divina potenza non susciti gran turbamento. Ma, in verità, il problema non è neppure avvertito in questi termini, non si tratta di limitare nessun potere, perché il potere divino non ha nulla a che vedere con un fare ad arbitrio, scriteriatamente, tutto quello che si vuole. Significativamente l'interesse da parte dei pagani per il problema dell'onnipotenza divina diviene sempre più accentuato man mano che diventano più frequenti le prese di posizione contro il cristianesimo. Ecco allora che Galeno, nel suo *De usu partium*, scritto a Roma tra il 169-176, attacca i cristiani in quanto sostengono che Dio non è legato ai processi ordinati della natura, tanto da poter trarre uomini dalle pietre e ancora Galeno nella medesima opera (XI, 14) critica il concetto ebraico-cristiano di onnipotenza e dice che Dio ha scelto la migliore possibilità per il mondo e quindi non c'è nessuna ragione di apportare delle modifiche alle leggi della natura.

Non sorprende allora che l'interesse per il problema della potenza (o impotenza) divina raggiunga, tra i pagani, lo stadio di massima tensione proprio negli autori in cui la polemica anticristiana è ormai scoperta e diretta. I due nomi più rappresentativi saranno quindi inevitabilmente quelli di Celso e di Porfirio. Rivolgendoci alle loro pagine si sarà subito colpiti dal fatto che la necessità di porre limiti all'onnipotenza divina nasce, pressoché esclusivamente, dall'acre polemica da loro mossa contro la « folle speranza » cristiana nella resurrezione dei morti. Si incontra di nuovo in tutta evidenza quell'accostamento, per il nostro orecchio sorprendente (ma del tutto coerente per quello pagano) tra l'impossibilità da parte di Dio di risuscitare i morti e la divina impossibilità di modificare il passato o di far sì che l'ipotenusa sia uguale al cateto. Basterà citare due brani, rispettivamente di Celso e di Porfirio, per non avere più dubbi in proposito.

« ... Quale anima può infatti desiderare di nuovo un corpo imputridito?... Quale corpo, dopo aver subito una corruzione totale, può ritornare al suo stato originale e alla condizione in cui era precedentemente? Non avendo niente da rispondere cercano le scappatoie più assurde, e affer-

(1) Cfr. in proposito il capitolo dedicato all'« onnipotenza » in R.M. Grant, *Miracles and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam, 1952.

mano che tutto è possibile a Dio. Ma Dio non può fare ciò che è turpe, o volere quel che è contro natura. Se nella tua perversità dovessi desiderare qualcosa di abominevole, Dio non sarebbe in grado di realizzarlo, né devi credere che il tuo desiderio sarà esaudito. Dio non è autore dei desideri peccaminosi né del disordine o dell'errore, ma di ciò che per sua natura è giusto e onesto. Egli potrebbe dare all'anima un'esistenza eterna, ma, come dice Eraclito, "i cadaveri bisogna buttarli via perché peggiori dei rifiuti"» (*Contro Celso*, V, 14). Alcuni punti si stanno ormai stagliando con assoluta nettezza. Il corpo è *naturaliter* perituro, corruttibile, fatto di carne e sangue che sopportano di continuo gli oltraggi del tempo, che di continuo si invecchiano coprendosi di rughe e irrigidendosi nelle membra, per poi alla fine, inevitabilmente, corrompersi e decomporsi nel sepolcro. Tale è l'*ordine* della natura, l'autore, o almeno il garante, di quest'ordine è Dio stesso, per quale motivo allora Dio dovrebbe violare e infrangere l'ordine da lui stesso stabilito? Perché dovrebbe mutare le leggi da lui stesso promulgate? (Come si vede la critica spinoziana al concetto di «miracolo» ha radici millenarie). Ma non basta, ammettiamo pure che Dio possa, contraddicendosi almeno parzialmente, apportare delle modifiche all'ordine da lui stesso stabilito; ebbene, queste ipotetiche modifiche non potranno mai avvenire senza tener presente il valore intrinseco e oggettivo della realtà da modificare. All'anima che racchiude in se stessa un ben determinato valore, che è oggettivamente semplice, spirituale, che per natura compie le operazioni più elevate, può ben essere donata l'immortalità (ammesso che ne sia sprovvista) (2), ma al corpo corruttibile e caduco per natura non si può donare nulla di tanto sublime; infatti esso è intrinsecamente, oggettivamente perituro (3). Per assurdo Dio potrebbe anche tramutare le pietre in uomini, ma non potrebbe mai dotare le pietre di intelligenza, cioè far continuare ad esistere un determinato oggetto dotato di tutte le caratteristiche della pietra con in più il « ben dell'intelletto »; infatti quest'ultima qualità è incompatibile con le prime, proprio allo stesso modo in cui l'immortalità è incompatibile con un corpo di carne. Ecco perché la speranza nella resurrezione dei morti ha per la mente classica qualcosa di contro natura e in definitiva di empio, in

(2) Nel mondo classico questa non è forse una posizione completamente ipotetica. Infatti gli stoici parlavano dell'immortalità dell'anima non come fatto naturale ma come un'acquisizione legata alla vita morale. Tra i cristiani una posizione per certi versi simile fu sostenuta da Arnobio (*Adv. Nat.*, II. 35) secondo cui l'anima è immortale per grazia.

(3) Una decisa replica a una posizione di questo tipo la si può ritrovare in varie sure coraniche (7, 11-18; 15, 31-38; 17, 61-62; 38, 71-77) dove si narra la maledizione scagliata da Dio contro Iblîs che si era rifiutato di prostrarsi davanti all'uomo come gli era stato ordinato, perché « Di lui io sono migliore: tu me creasti di Fuoco e lui di argilla ». Il Fuoco è intrinsecamente, oggettivamente superiore all'argilla. Ma Iddio replicò « Esci da qui, ché tu sei maledetto ». Per l'Islam solo la volontà di Dio stabilisce l'autentica « gerarchia dei valori ».

quanto perturbatrice dell'ordine universale. « Questa è una speranza degna soltanto dei vermi » direbbe Celso (*ibid.*).

Confessiamo che pur avendo chiarito punti di notevole importanza non riteniamo di aver reso del tutto trasparente il nesso tra la supposta impossibilità divina di far risorgere i morti e l'impossibilità per Dio di modificare il passato. Per colmare una tale lacuna sarà sufficiente rivolgersi a Porfirio, la cui citazione si inserisce perfettamente, senza quasi soluzione di continuità, nel nostro discorso. « Dobbiamo parlare ora della resurrezione dei morti. Per quale motivo Dio potrebbe averla voluta ponendo così termine al succedersi delle creature qual è sempre esistito, per mezzo del quale aveva fissato la conservazione e la continuità della specie e a una disposizione e ordinamento che aveva stabilito fin dall'inizio? Ciò che Dio ha stabilito ed è stato valido per così lungo tempo dev'essere eterno e non può essere rifiutato o distrutto dal creatore come se si trattasse di una disposizione di origine umana, passeggera, dettata da un mortale... Un corpo è stato bruciato, un altro preda di vermi: come possono tornare al loro stato iniziale? Mi risponderai che Dio può fare anche questo: ma non è vero perché non può fare qualsiasi cosa. Non può far sì che Omero non sia stato un poeta, o che Ilio non sia stata distrutta, non può far sì che due volte due — che fa quattro — faccia cento anche se lo volesse. Inoltre Dio non può diventare cattivo, anche volendolo; egli che è per natura buono, non può commettere malvagità... Dio è buono per natura, e nessuno può impedirgli di essere cattivo, tuttavia, anche se nessuno glielo impedisce, non può diventare cattivo » (*Contro i cristiani*, framm. 94). La resurrezione della carne, della nostra carne, quella che forma il nostro attuale corpo (perché è proprio questa a dover risorgere) non può non implicare l'annullamento del passato; cioè l'annientamento di una serie di avvenimenti capitati in un determinato periodo: la morte, la sepoltura, la decomposizione del cadavere; e se tali cose sono avvenute secondo l'ordine naturale, la resurrezione, se avvenisse, non potrebbe non comportare lo stravolgimento di quello stesso ordine. Che valgono le labili tracce di continuità del cadavere invocate da Tertulliano come garanzia della resurrezione della carne « Si sa che non solamente le ossa durano, ma anche i denti si mantengono incorrotti, i quali sono conservati come semi di un corpo destinato a fruttificare nella resurrezione » (*Sulla resurrezione dei morti*, 42, 9)? Non bastano certo queste povere testimonianze naturali di non estinzione per provare la naturalità della resurrezione. No, la resurrezione è contro natura, perché il ritorno alla vita di una carne che si è corrotta, che è stata mangiata dai pesci, a loro volta mangiati dagli uomini, a propria volta sbranati dalle fiere (come scrive Porfirio nello stesso frammento citato in precedenza) non può non implicare l'annullamento del passato, il che è assurdo. Parlare di resurrezione è infatti assai diverso che parlare di nuova creazione. Non si tratta di dare la vita a corpi nuovi, il che sarebbe anche possibile, ma di ridare la vita

proprio a quei corpi che un tempo già vissero, un tempo già si decomposero e furono esca di vermi, il che appartiene al regno dell'impossibile.

La resurrezione della carne per la *forma mentis* classica è impossibile semplicemente perché è contro natura. Come nel celebre episodio di Paolo all'Areopago, come in tanti passi coranici è la fede nella resurrezione della carne a costituire, più di ogni altra cosa, la discriminante iniziale e fondamentale tra pagani e seguaci di fedi monoteistiche. Non sorprende allora che, a quanto ci risulta, la polemica anticristiana degli epigoni del mondo classico non prenda mai in considerazione un *topos* della letteratura apologetica antica (4) volto a provare la naturalità della resurrezione, intesa come prolungamento e non frattura dell'ordine universale, e presente nello stesso Tertulliano: « Il giorno va a morire nella notte e poi risorge... Mi basti dirlo una volta sola tutto quanto nell'universo è ricorrente, tutto quello che incontri è stato, tutto quello che perderai sarà: niente non sarà una seconda volta, tutto ritorna nel suo stato dopo che se ne è allontanato, tutto quanto incomincia quando ha finito, tutto finisce perché possa nascere, niente perisce se non per salvarsi. Pertanto tutto quest'ordine ricorrente delle cose testimonia la resurrezione dei morti. Dio l'ha prescritta con le opere prima ancora che con la lettera» (*Sulla resurrezione dei morti*, 13, 6). Questo singolare argomento un po' Ecclesiaste, un po' prova dei contrari del Fedone (5), un po' teoria dell'eterno ritorno di tipo stoico, non dovette certo turbare più di tanto i pagani, i quali ben sapevano che un tale appello al ricorrente ordine della natura ben poco aveva da spartire con la resurrezione dei morti (intesa come esito conclusivo e definitivo della storia) e al massimo poteva provare una qualche specie di metempsicosi. Infatti perché mai la resurrezione finale dovrebbe dar luogo a una vita mai più inghiottita dalla morte? Perenne è il reciproco susseguirsi del giorno e della notte! Ripetiamo, quest'argomento non ha mai turbato — ammesso che sia stato conosciuto — gli epigoni del pensiero classico che si sentivano, ed erano, su questo terreno obiettivamente più forti. Un argomento del genere sembra tutto sommato frutto di un'apologia tanto disposta a scendere sul terreno dell'avversario per metterne allo scoperto le intrinseche debolezze da ritrovarvisi poi completamente intrappolata. Quando con Gregorio il Taumaturgo ci si esalta dell'*ordine sacro del cosmo e della perfezione della natura* e si riconoscono nella geometria e nell'astronomia scienze che « aprono il cammino verso il cielo » (cfr. *Discorso di ringraziamento ad Origene*, VIII, 112-14) allora probabilmente si dà già partita vinta all'avversario ben più abile a trar tesoro dall'« ordine sacro del cosmo ». Non è certo nostra intenzione discutere qui delle cause e della portata di una tale « ellenizzazione » del

(4) L'argomento lo si trova in Tertulliano, *Apol.*, 48, 56, in Minucio Felice, *Ottaviano*, cap. 34, ed è stato fatto risalire dall'Evans a Clemente Romano, *Epist.*, 1, 24.

(5) Cfr., *Fed.*, 70c-72e. Naturalmente si tratta di un argomento volto a provare l'immortalità dell'anima, non la resurrezione dei corpi.

pensiero cristiano, abbiamo citato questi passi solo per indicare che non è questa posizione ad essere tenuta presente nelle polemiche anticristiane, le quali invece fanno costante riferimento alla posizione che si può esprimere ricorrendo ad altre parole di Tertulliano (nostra molteplice guida): « Ma a Dio nulla è impossibile se non quello che non vuole » (*Sulla carne di Cristo*, 3, 1), « Dio che non deve essere creduto sotto altro aspetto che non sia quello che Egli può tutto » (*Sulla resurrezione dei morti*, 11, 4).

Ma in definitiva perché gli epigoni del pensiero classico — forse con la parziale eccezione di Giamblico (6) — si opponevano tanto risolutamente all'idea dell'assoluta onnipotenza divina? Forse perché per loro non tanto la potenza quanto altri attributi erano in grado di meglio caratterizzare il divino? Certamente questa risposta può avere una sua parte di verità, però non ci sembra ugualmente capace di far risaltare tutte le riposte pieghe del problema. Per parte nostra ne vorremmo mettere in luce almeno qualcuna cercando aiuto in un passo di S. Anselmo, ma ricordando altresì che buona parte della tradizione cristiana (ma anche ebraica e islamica) affronta il problema in termini largamente simili a quelli anselmiani (7). « Ma in che modo sei onnipotente se non puoi tutto? Infatti non ti puoi corrompere, né mentire, né far sì che il vero sia falso, o quel che è stato fatto non sia stato fatto, e molte cose simili: in che modo puoi tutto? Ma fare queste cose non è segno di potenza bensì di impotenza » (*Proslogio*, cap. VIII). Il poter fare determinate cose non prova la potenza ma l'impotenza. Mentire, corrompersi, ma anche mutare e stravolgere il passato sono inoppugnabili segni di impotenza; se Dio mutasse il passato, ciò implicherebbe inevitabilmente cadere in contraddizione con se stesso. Se tutto quello che avviene avviene esclusivamente

---

(6) Secondo R.M. Grant (*op. cit.*) Giamblico supererebbe i cristiani suoi contemporanei nel concedere l'onnipotenza a Dio.

(7) Per i cristiani cfr. Origene, *Contro Celso*, III, 70; V, 23; Agostino, *Contro Fausto Manicheo*, XXVI, 4-5; *La città di Dio*, V, 10, Tommaso, *Contro i gentili*, II, 25. Per gli ebrei Saadia, *Emunot ve De'* ot. 11, 13 (ed. Landauer), p. 110, 11, 4-7; Maimonide, *Moreh Nebukim*, II, 13 (3). Isaac Israeli « il fatto che era impossibile per Mosè apparire all'epoca di Adamo non è dovuto alla mancanza di potenza di Dio, ma al fatto che simili cose non appartengono al regno della sapienza bensì a quello dell'assurdo » cit. da H.A. Wolfson, *The Philonic God of Revelation and his Latter-Day Deniers* in *The Jewish Expression* a cura di J. Goldin, Yale University Press, 1976, p. 102, la citazione è tratta da The Book of Substances, Fragm, II, in A. Altman e S.M. Stern, *Isaac Israeli* (London 1958) p. 82. Per i musulmani: « Allo stesso modo alcuni dei mu' taziliti musulmani spiegano che l'impossibilità per Dio di compiere il male non è dovuta al fatto che egli non abbia potere ma a causa della sua saggezza e misericordia (Al-Ash' arì, *Maqàlàt al-Islàmìyin* (ed. Ritter) p. 555, 11, 6-8; o a causa del suo essere compassionevole (*qabinah*) Al-Shaharastàni, *Al-Milal wa'l -Nihal* (ed. Cureton), p. 37, 11, 8-9; H.A. Wolfson, *op. cit.*, p. 102. Nel citato articolo di Wolfson (originariamente apparso nella *Harvard Theological Review*, 53, 1960, pp. 101-24) si possono trovare altri dettagliati riferimenti ad altri pensatori islamici come Ibn Hazm e Ghazàlì.

per divino beneplacito, mutare il passato non può non significare per Dio se non contraddirsi, smentirsi, pentirsi, il che, lo si conceda, è assurdo (8). « E chiamiamo perciò giustamente onnipotente Colui che tuttavia non può morire né errare. E' chiamato infatti onnipotente perché fa quello che vuole, non perché patisce quel che non vuole; se ciò accadesse non sarebbe più onnipotente, quindi certe cose non le può fare proprio perché onnipotente » (Agostino, *La città di Dio*, V, 10). Ma allora è finalmente del tutto chiaro il perché dello scandalo suscitato presso gli estremi esponenti della cultura classica dalla speranza cristiana nella resurrezione dei morti. Se la resurrezione dei morti implica — e per la *forma mentis* « pagana » ciò era inevitabile — una modificazione del passato, in quanto comporta l'annullamento di una serie di fatti avvenuti in passato (la morte, la corruzione nel sepolcro...), allora la « folle speranza » cristiana fondata sulla fiducia nell'assoluta onnipotenza divina, si dimostra non solo assurda ma anche contraddittoria perché alla fin fine non fa che mettere allo scoperto l'impotenza divina. Dio doveva annullare quelle cose che erano avvenute per suo stesso beneplacito. Si doveva rendere Dio assurdamente onnipotente perché lo si era fatto prima implicitamente impotente. Davvero una speranza degna non di uomini ragionevoli bensì soltanto di vermi.

Se la nostra ricostruzione è in qualche modo attendibile, ci si può chiedere se repliche del tipo di quelle di Agostino o Anselmo abbiano davvero la forza di scalfire il nocciolo dell'obiezione pagana. Ma l'indagare su questo punto esorbiterebbe dai limiti che ci siamo imposti. Volevamo spalancare delle finestre, non uscire dalla porta e inoltrarci decisamente nel terreno circostante. In conclusione non riusciamo però a trattenerci dal formulare una domanda (con alle spalle anch'essa una sua lunga tradizione), che si può esprimere capovolgendo il celebre dilemma contenuto nell'Eutifrone platonico (cfr. *Eut.* 9e): « Dio non vuole il male perché è male (e quindi non può voler errare, corrompersi o compiere atti ignominiosi) o il male è ciò che Dio non vuole? ». Né tanto meno non riusciamo a non « gridare dai tetti » la nostra « folle speranza » nella pietà e nella tenerezza del Dio clemente e misericordioso che « cancellerà ogni lacrima dai nostri occhi — evidentemente proprio da quei *medesimi* occhi che in passato hanno pianto e che avrebbero potuto piangere ancora se la generosità divina non avesse seccato ogni stilla di lacrime » (Tertulliano, *Sulla resurrezione dei morti*, 58, 2).

PIERO STEFANI

(8) E' del resto significativo che si possa parlare dell'ipotetica capacità di Dio di modificare il passato solo in termini « antropomorfici ». Si aprirebbe un discorso estremamente lungo che cerco, enigmaticamente, di sintetizzare ricorrendo a due contrapposte citazioni bibliche « Dio non è un uomo ché si possa smentire, né un figlio di uomo perché si possa pentire » (*Numeri*, 23, 19); « Il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e si irritò nel suo cuore » (*Genesi*, 6, 6).

Recensioni di:

Gianni Baget-Bozzo
Mario Caselli
Francesco Giovannini
Filippo Liverziani
Piero Stefani

LIBRI

MARCEL FRANCOIS: « POUR CONNAITRE DIEU » - approches phénomenologiques - Beauchesne, Paris, 1975, pp. 392.

L'approccio fenomenologico che il François qui tenta deve più a Scoto che a Husserl, e si pone, conseguentemente, come una critica positiva delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, tentate dal Dumery e dal Malevez come critica della fenomenologia husserliana.

La tradizione teologica, coniugata qui con l'influenza della fenomenologia, fa sì che al suo approccio a Dio François giunga dopo avere affrontato il problema degli universali, cioè la questione delle idee. In un universo, in cui non si possono operare con la ragione distinzioni all'interno della realtà e creare quindi distinzioni formali che non appaiono come distinzioni reali, non è possibile un discorso su Dio. L'autore sa bene che tali distinzioni possono essere indirettamente verificate su un registro empirico, e che esse non vi si trovano, e per questo tende a non sovrapporre la realtà fisica all'*esse* metafisico. Ciò lo colloca lontano dal tomismo e gli fa trovare l'*ens commune* di Scoto. E' a livello delle idee che egli situa la sua operazione, accettando così immediatamente il loro livello di realtà. Vi è una realtà che appare al senso e una verità che si rivela soltanto all' intelletto. Così è inevitabile gli sovvenga la scotista *distinctio formalis a parte rei* per esprimere le distinzioni metafisiche e situarle nell'universo fisico. Egli sottolinea come l'empirismo di Uckam, che unifica sostanza e realtà, conduce alla negazione della relazione e, quindi, inevitabilmente, all'unica sostanza di Spinoza.

Tutto conducendo a livello concettuale, il François è indotto a sostenere la esistenza di concetti connotanti le essenze individuali, e l'assenza di demarcazione tra individuale e specifico. Il François ritrova così l'*hecceitas* scotista.

Posta la causa divina come totale, il François non ha difficoltà ad introdurvi « una prefigurazione della coppia intelletto-senso « in cui » il contenuto intuitivo prefigura quello che per l'uomo è il dato percettivo ».

La mente umana è vista come situata, rispetto all'Intelletto divino, in un « luogo di necessità », in un « luogo di libertà » e in un « luogo di obbedienza ». I concetti hanno un luogo di necessità che si fonda sul loro essere in Dio, la loro combinazione ha un luogo di libertà, che corrisponde in Dio alla libertà « postvolontaria » e cioè successiva alla volizione della creazione. Tutto è subordinato alla « metrica divina » che pone in relazione qualità e configurazioni geometriche in cui esse si inseriscono. Il François vuole porre in luce la dimensione non necessa-

ria ma libera della creazione: la struttura dell'universo si fonda sulla scelta divina, non si impone a Dio in nessun « momento » come una « necessità della ragione ». E' la istanza fondante della scuola francescana.

Non che il François si possa semplicemente iscrivere in quella: egli bada bene a non perdere il metodo della fenomenologia, ma è evidente la sua intenzione di farne un uso « ancillare ». Ciò appare soprattutto quando, abbandonando il tema degli universali, affronta, nel secondo capitolo, il rapporto tra l'*ens commune* e l'essere di Dio.

La coscienza è un atto che non riesce mai a risolvere in se stessa il suo contenuto: in questo senso essa è un *fieri*. Nella sua forma pura, essa si esprime come possibilità e come potenza: ciò è sufficiente perché sia dato « a ogni uomo, in una esperienza solitaria, ma profondamente razionale, l'accesso all'Esistenza ed alla trascendenza ». Lo spirito umano, quando è in possesso della nozione di Atto, può considerare il mondo e se stesso come un atto di Dio. Così Dio può essere raggiunto attraverso concetti del tutto univoci a quelli impiegati per esprimere le realtà create.

La coscienza, pensando il suo agire, rende comprensibile a sé, l'agire della Causa trascendente. Un dato necessario di coscienza, raggiunto con il metodo fenomenologico, costituisce il simbolo razionale della idea di Dio.

Il François non considera questo itinerario come una prova, ma solo come il fondamento della razionalità dell'idea di Dio.

Ciò che gli importa notare è, invece, che da essa emerge la univocità dei nostri concetti circa Dio e quindi la verità dell'*ens commune*. E' esso che consente di affermare, in chiave antropologica, che l'unità della persona umana si fa a dispetto della distinzione tradizionale tra sensibilità, intelletto e volontà. L'*ens commune* unifica tutti gli ambiti dell'uomo e apre la via di una dimostrazione di Dio. « L'*ens commune* non è Dio, ma la sua rivelazione ci parla già di Dio... La realizzazione effettiva della sintesi dell'Uno e del Molteplice sotto gli auspici dell'*ens commune* esige ancora più esplicitamente l'intervento di un Essere trascendente ».

Una dimostrazione dell'esistenza di Dio fatta con metodo fenomenologico esiste, ed è quella di Dumery, che il François espone e critica ampiamente.

Il soggetto, il Cogito, è in realtà una pluralità di soggetto, esprimenti la loro singolarità propria nell'empiria, attraverso la diversità coscienziale sensibile. Noi siamo così rinviati di là delle molteplicità trascendentali, cioè « alla semplicità pura, che non può soffrire in se stessa molteplicità di alcuna sorta, ... al principio che non può essere, sotto pena di divisione interna, relativo a niente, all'Assoluto, al dio della religione spontanea ».

Ma, « il Dio cui giunge il movimento unificatore del Cogito non è un oggetto, e non è nemmeno un essere... Dio è l'uno senza determinazione intrinseca ».

Nulla di lui può dunque essere predicato.

Il François si associa al Dumery, perché vede in lui la prova che il metodo fenomenologico « può mettere perfettamente in evidenza la distinzione del mio atto e della Attualità primordiale di Dio che lo sostiene »: ma intende criticare l'Enologia dumerysta e l'uso della negatività in teologia che la ispira: e ciò intende fare in riferimento e in contatto con la tradizione teologica, che sin dalle origini ha dovuto affrontare il ruolo della negazione nel discorso su Dio e il suo significato metafisico.

« La divergenza di Dumery è sui ruoli rispettivamente assegnati alla teologia negativa ed alla analogia ». L'uso che Dumery fa della fenomenologia conduce al porre la negatività come la norma del discorso su Dio. Per Dumery, nessun predicato, può essere attribuito a Dio che non sia in sostanza una negazione. Gli attributi positivi implicano relazione e dunque cadono sotto il rasoio enologico.

Il François è in questa parte particolarmente sovrabbondante e un po'

affastellato. Egli compie due inattesi excursus sull'*incognito* barthiano e sull'*Akataleptos* del Crisostomo per mostrare la differenza tra l'uso della negatività che fanno i teologi e quello del Dumery.

Dopo il tentativo del Dumery, il François prende in esame quello del Moré - Pontgibaud: per questo autore, l'affermazione dell'esistenza di Dio può essere considerata come implicata in ogni giudizio, come ad es. questo uomo è buono. Il termine buono può essere liberato da ogni inerenza a un soggetto limitato e determinato, perché esso è definito « dall'ampiezza di un desiderio che si riferisce a un termine distinto sia dalla inerenza del termine sia dalle sue forme di rappresentazione. Ciò vale ancora maggiormente della copula *è*. "Essere" infatti supera chiaramente in ampiezza e in necessità il modo di rappresentazione dell'oggetto che è propriamente rappresentato ».

L'universale logico implica in sé il perfetto ontologico: il Moré esprime così l'argomento agostiniano *ex veritate*. Il François potrebbe riconoscersi nell'argomento agostiniano: non ha sostenuto il valore ontologico della distinzione tra universale e individuale, la *distinctio formalis a parte rei*, che può inserirsi in un universo agostiniano delle idee divine? Ma, secondo il François, la prova del Moré - Pontgibaud non tiene conto di quella che egli chiama la « teologia tragica », cioè la teologia che pone nell'Essenza divina la ragione del male: « Dio, che esiste di pieno diritto, trova in sé, in quanto virtualità più o meno attiva, forze, forme e tendenze... tra di esse la Volontà divina deve fare una scelta » (p. 368). Il François non va molto oltre ma sembra qui di ritrovare qualcosa come la distinzione tra Dio e la divinità nella forma della teosofia di J. Boehme. Tutto ciò è risolto un po' semplicisticamente con la semplice citazione del « mistero di Gesù Cristo ».

Viene infine, assai rapidamente, l'argomento del François: mentre io agisco, altre cose accadono senza la mia volontà, e non sono opera di oggetti, ma di soggetti. Esse sono dunque l'opera di una intelligenza che nulla di diverso da sé limita, e che è suscettibile, proprio perché ha scelto ciò che ha fatto, è capace di fare cose assai diverse.

L'argomento è dato dunque dalla pluralità coordinata dei soggetti, che suppone un unico Soggetto. E' in fondo l'argomento del Dumery, depurato dalla teologia negativa e scorporato dalla Enologia.

Il libro è ineguale e ricco di idee: il suo profilo unitario emerge faticosamente, nella sovrabbondanza dell'esposizione e nella lateralità di molti filoni. Di valido c'è certamente la valorizzazione del pensiero scotista, la critica della teologia negativa come dimensione prevalente della teologia, il vigoroso recupero della metafisica.

Ciò forse andava distinto e non mischiato al dialogo critico con la fenomenologia.

G. B. B.

MIRCEA ELIADE: « HISTOIRE DES CROYANCES ET DES IDEES RELIGIEUSES » I - De l'age de la pierre aux mistères d'Eleusis - Payot, Paris 1977, pp. 478.

Dopo averci dato un taglio sincronico del mondo del mito in tanti scritti divenuti punti di riferimento per lo studio del mito e delle religioni, Eliade offre ora una prospettiva diacronica: una prospettiva che va oltre le religioni cosmiche e investe il fenomeno religioso sino a comprendervi le religioni bibliche. E' da aspettarsi che la combinazione delle due prospettive sottolinei la continuità del fatto religioso e, al tempo stesso, cerchi di determinare una figura complessiva della sua dinamica. L'elemento più forte è certamente il primo: ma forse l'insieme dei tre volumi de « l'Histoire

des croyances... » consentirà di vedere se Eliade tenta una ipotesi di filosofia della storia della religione, un'ipotesi che consenta di esprimere la figura unitaria della dinamica della religione: una realtà la cui omogeneità e continuità è incontestabile, ed intesse qui tutto lo svolgimento del libro.

La struttura religiosa è presente sin dalle origini: l'« opacità », cioè la mancanza di comunicazioni interpretative, dei reperti preistorici, non impedisce, secondo l'Eliade, di riconoscere la struttura religiosa del paleantropo. L'idea della vita post-mortem è testimoniata dalla usanza di cospargere di ocra rossa i cadaveri, praticata dalla Cina all'Atlantico, in Africa, in America, in Australia; l'ocra sostituto rituale del sangue; simbolo della vita. Anche l'usanza di seppellire i morti, talvolta in posizione fetale, è anch'essa indice della fede nella sopravvivenza. Le tombe, orientate verso l'oriente; indicano l'intenzione di vincolare l'anima al cammino del sole, dunque la speranza di una rinascita in un altro mondo. Gli oggetti d'uso che sono posti nella sepoltura indicano l'idea di una presenza sociale dei defunti. I segni e le figure paleolitiche, presenti in caverne in un'area molto diffusa, possono essere considerati espressivi sia del valore simbolico e mitico che di una funzione rituale, forse di iniziazione. La vita sociale dei cacciatori è espressa nella struttura del simbolo: il cacciatore, la selvaggina, e la figura divina di un signore delle fiere sono abbondantemente presenti nel codice cifrato nel repertorio iconografico dei paleolitici. E' plausibile affermare, secondo Eliade, che un certo numero di miti cosmogonici e di miti d'origine sono presenti alle popolazioni paleolitiche: un mito cosmogonico indica le acque primordiali e il Creatore, antropomorfo, che scende in fondo al mare per prendere la materia necessaria alla creazione del mondo. Miti e leggende in relazione con l'ascensione al cielo sono universalmente attestati in tutti i continenti.

L'Eliade interpreta il materiale « opaco » offerto dall'archeologia con i miti esistenti presso i popoli cacciatori viventi: la prospettiva sincronica illumina quella diacronica. L'universalità della dimensione religiosa consente questa interpretazione che omogeneizza il criterio di lettura di un materiale così profondamente diviso dal tempo - spazio.

Il medesimo criterio di lettura incrociata delle tradizioni dei popoli viventi di tradizioni agricole arcaiche e dei documenti archeologici è applicata dall'Eliade al neolitico. Così si possono leggere, nei documenti religiosi delle prime culture neolitiche: il culto dei morti e della fertilità segnalato dalle statuette delle dee e del dio della tempesta, l'esistenza di miti e di riti riferiti alla origine della vegetazione, l'assimilazione donna - gleba - pianta, implicante l'omologia nascita - rinascita mediante un rito di iniziazione; molto probabilmente la speranza in una sopravvivenza; una cosmologia fondata sul simbolismo di un « centro del mondo » e lo spazio abitato come *imago mundi*. La struttura della vita sociale ed economica si esprime nella struttura del simbolo; ma, d'altro lato, la figura del simbolo trasmette la dimensione reale nella dimensione del significato, che è anche il regno della vita.

Con la scrittura, mito e rito trasmettono la loro interpretazione, ed inizia così la storia delle religioni in senso proprio.

Il mito di Gilgamesh offre una interpretazione religiosa matura: essa proclama la precarietà della condizione umana, l'impossibilità anche per un eroe di acquisire l'immortalità. E' il sorgere della crisi nell'universo mitico, che nell'*Enuma Elish* ci offre una sua compiuta espressione. Compare per la prima volta un dio giovane, per esaltare il *Marduk*, cui si deve il mondo nel presente suo stato; Marduk, il nuovo dio, gli dei dell'epoca primordiale, in primo luogo Tiamat, vengono demonizzati. Tiamat non è più solamente la totalità caotica primitiva che precede ogni cosmogonia, essa finisce per rivelarsi come creatrice di mostri, portatrice dunque di una creatività negativa.

Nella civiltà accadica inizia l'arte divinatoria, sino alla astrologia e alla interpretazione dei sogni: il mondo si rivela come dotato di strutture e governato da leggi. L'irradiamento della cultura mesopotamica è molto ampio, le idee, le credenze e le tecniche di origine mesopotamica circolano dal Mediterraneo occidentale sino all'Indukush, popolarizzando l'idea di una corrispondenza Cielo / Terra, macrocosmo / microcosmo.

L'Eliade esamina il lungo corso della religione egiziana, sino alla identificazione Re / Osiris. In questa identificazione la religione egiziana ha articolato in un medesimo sistema ciò che appare per eccellenza eterno ed invulnerabile — il corso del sole — e ciò che è un episodio tragico (l'assassinio di Osiride) e infine ciò che appare per definizioni effimero ed insignificante: l'esistenza umana. Nella articolazione di questa soteriologia, il ruolo di Osiride è stato essenziale. Grazie ad esso, ogni mortale poteva sperare un destino « da re » nell'altro mondo. Il Faraone costituiva così il modello universale. Alla base della teologia egiziana sta un dio antico, Phtah, che crea con il suo cuore e con la sua lingua. E' il dio originario, ma è Re, che « ha posto l'ordine al posto del Caos ». La cosmogonia corrisponde anche qui a una successione di dei.

Lo sforzo mitico dell'Egitto giunge però gradualmente a una soluzione positiva del problema della immortalità. Il Libro dei Morti esprime questo risultato.

Anche nelle costruzioni megalitiche, dell'Europa occidentale, l'Eliade vede una affermazione della fede arcaica nella sopravvivenza: un « sostituto » di pietra del defunto era un corpo costruito per l'eternità.

Le costruzioni megalitiche sono diffuse in un'area immensa, dal Maghreb alla Corea e al Tibet, e sono simili a quelle dell'Europa occidentale.

Vi sono ancora culture megalitiche viventi in Indonesia e in Melanesia. In queste culture viventi, la pietra assicura una sopravvivenza eterna a coloro che hanno eretto il monumento durante la loro vita o a coloro che l'hanno eretto dopo la loro morte.

Le religioni degli ittiti e dei cananei rimangono nel ciclo del mito legato alla vegetazione. E' centrale la festa dell'Anno Nuovo e, in quella, il combattimento tra il dio della tempesta e il dragone.

Nella tradizione urrita/ittita si afferma il tema del conflitto tra generazioni divine, che rappresenta anche una cosmogonia. E' la quarta generazione, quella di Baal, che assume il governo del mondo e lo stabilisce nel presente suo stato. Il dio originario, il creatore in senso proprio, diviene così un *deus otiosus*: la storia del mondo e degli uomini in rapporto con il divino è espressa nella forma di una successione di dei. Questa struttura mitica compare nei testi ugaritici. Anche qui compare la sostituzione di un dio antico, creatore e cosmocrate, con un dio giovane, più dinamico e « specializzato » nella fertilità cosmica. Il mito del Baal, che compare nella letteratura ugaritica e che rappresenta la testimonianza maggiore sulla religione cananea, rappresenta una nuova creazione religiosa: Baal muore smembrato e ricompare. Anche se è presente il ricordo degli dei governanti il ciclo della vegetazione, si ha però qui una costruzione più complessa, che tende all'integrazione degli aspetti negativi della vita in un sistema unitario di ritmi antagonisti.

L'importanza e il significato della religione cananea è stato rialzato dal fatto che gli israeliti, entrando in Canaan, sono stati confrontati con questo tipo di sacralità cosmica, che conduceva a una attività cultuale complessa, e certo non priva di grandezza. Poiché la credenza nella sacralità della vita era condivisa egualmente dagli israeliti, un problema si poneva sin dal principio: come conservare la fede in Yahvé senza integrarla nella ideologia religiosa cananea?

Molti autori hanno insistito sul fatto che la religione di Israele non ha « inventato » alcun mito. Tuttavia, se il termine « inventare » è compreso come indicante una creazione spiritua-

le, la selezione e la critica delle tradizioni mitiche immemoriali equivale alla emergenza di un « nuovo mito », cioè di una visione religiosa del mondo.

Il genio religioso di Israele ha trasformato i rapporti di Dio con il popolo eletto in una storia sacra di tipo sino allora sconosciuto. La trasformazione di strutture religiose di tipo cosmico in eventi della storia è caratteristico del monoteismo yahvista. La Pasqua è, da questo punto di vista, emblematica della trasformazione avvenuta: una festa pastorale di primavera è divenuta la *memoratio* di un evento storico, capace di fondazione religiosa. L'uomo si sostituisce al cosmo, la storia al mito.

Le tradizioni ariane raggiungono il loro vertice religioso in India: qui il simbolo religioso viene interamente pensato e sorge così il tema della divinizzazione dell'uomo, il tema su cui si era rivelata l'impotenza della tradizione sumero - accadica. L'Eliade, seguendo il Dumezil, ipotizza una struttura tripartita del pantheon ariano originario: alla triade Jupiter - Mars - Quirinus della tradizione latina, corrispondono, in quella dei Veda, Varuna - Indra - i gemelli Nasatya.

I tre dei corrispondono a classi sociali; quella, rispettivamente, dei sacerdoti, dei militari e dei produttori.

Il mito indiano comporta anch'esso una successione di dei: lo spazio millenario coperto dalla letteratura religiosa indiana, consente di cogliere questa successione. Dyaus, il dio indoeuropeo del cielo, sparisce dal culto già al sorgere della letteratura vedica, sostituito da Varuna, che i testi vedici rappresentano come Dio sovrano, cosmocrate. Egli è legato a due nozioni, quella di «ordine» e quella di « cambiamento ».

L'unione degli opposti costituisce sin dalle origini una delle caratteristiche del pensiero religioso indiano.

Il mito di Indra è il mito più importante del *Rig Veda:* a lui è attribuito un tema mitico generale come la lotta con il dragone. La sua vittoria è la vittoria della vita contro la morte: con la sua vittoria, Indra crea il sole, il cielo e l'alba.

Il culto del dio Agni (il fuoco) e del dio Soma (il dio della bevanda della « non-morte ») hanno egualmente una importanza nel mito vedico. Agni è identificato alla energia ignea, allo splendore nella maestà.

Grazie ai riti e alle ascesi che procurano l'aumento del « Calore interiore », Agni è egualmente solidale, benché indirettamente, della valorizzazione religiosa del « calore ascetico » e delle pratiche Yoga.

Il dio Soma prende il nome da una bevanda che rende immortali. Ma la rivelazione di una esistenza piena e beatifica, in comunione con gli dei, ha continuato a segnare la spiritualità indiana dopo la sparizione della bevanda originale. Così questi dei sono, nella fase più antica dei *Veda,* l'inizio di quella ricerca della vita divina che si manifesterà poi nella sofia delle *Upanishad.*

All'epoca dei *Veda* più antichi, sono già presenti dei che diventeranno divinità di primo rango nell'epoca classica: Vishnu e Shiva. Nelle *Upanishad,* più tardi, Vishnu è esaltato come un dio supremo, di struttura monoteista. Shiva, che diventerà più tardi un Dio supremo, è nella religione dei *Veda,* una epifania delle potenze demoniache. La trasformazione del dio « negativo » in Dio supremo è una creazione della dialettica religiosa indiana.

La struttura sacrificale implica nei *Veda,* come in tutti i miti, una partecipazione alla cosmogonia. Questo accade anche per i riti di iniziazione. Le cerimonie della consacrazione di un re indiano avvengono attorno al tema del Nuovo Anno. I riti comportano una ripetizione della creazione, cioè la « morte », la « gestazione embrionale », la rinascita dell'iniziato. Il re incorpora, in quanto sacrificatore, il cosmo: il « periodo embrionale » del sovrano corrisponde nel rito al processo di maturazione dell'universo. La seconda fase del rito compie la formazione del nuovo corpo del sovrano: un corpo simbolico, che egli ottiene in

conseguenza delle nozze mistiche con la casta dei bramini o con il popolo. Nell'ultima fase i riti significavano la sovranità sui tre mondi e il suo stabilirsi in essi come cosmocrator. Quando il sovrano alza il braccio, questo gesto simboleggia l'elevazione dell'*axis mundi*. Quando riceve l'unzione resta in piedi con le braccia alzate: incarna l'*axis mundi* fissato nell'ombelico della terra — cioè il trono, il centro del mondo — e tocca il cielo.

L'aspersione si riferisce alle acque che scendono dal cielo per fertilizzare la terra. Alla fine il re fa un passo verso i quattro punti cardinali e acquisisce la sovranità sulle quattro direzioni dello spazio: domina così l'universo spazio-temporale. Vi è un legame intimo tra morte e rinascita rituale da un lato, cosmogonia e rigenerazione del mondo dall'altro.

La teoria del sacrificio viene elaborata più ampiamente nei *Brahamanas*. Il dio Prajapati è visto come l'Unitotalità non manifestata, come presenza spirituale. Ma il desiderio l'incita a moltiplicarsi, a riprodursi. La sua creazione è descritta come l'Anno.

Nel generare l'Anno, Prajapati si sfinisce: dopo che Prajapati ha emesso gli esseri viventi, le sue giunture sono disarticolate.

Prajapati è l'universo disteso nello spazio-tempo; esso è l'Anno e le sue articolazioni sono il giorno e la notte. Il sacrificio restaura Prajapati, esso è ricostruito dall'atto che costruisce l'altare. Ogni sacrificio ripete l'atto primordiale della creazione, e garantisce la continuità del mondo per l'anno successivo.

E tuttavia si fa innanzi una nuova idea: il sacrificio non restaura soltanto Prajapati ed assicura la perpetuità del mondo, ma è suscettibile di creare un essere spirituale ed indistruttibile, la « persona », l'*atman*. Il sacrificio non ha solo una funzione cosmogonica, ma rende possibile il raggiungimento di un nuovo modo di essere. Attraverso la forza del rito, il sacrificatore si costruisce un nuovo corpo, si innalza al cielo dove nasce una seconda volta. Dopo la morte, tornerà alla vita, alla « non-morte », modalità di esistenza che supera il tempo.

Come attraverso il sacrificio, il dio ritrova il suo essere, così il sacrificatore costruisce il proprio sé, il proprio *atman*. Un mito cosmogonico costituisce il modo esemplare della « costruzione » dell'*atman*.

Ciò conduce alla identificazione del dio (*Brahman*) e dell'anima. La scoperta della identità tra il Se (*atman*) ed il *brahman*, sarà sviluppata a fondo nelle *Upanishad*.

L'assimilazione delle pratiche ascetiche *(tapas)* al sacrificio conduce alle assimilazioni tra le parti del corpo, le parti del mondo, e le parti del sacrificio. Il sacrificio e l'ascesi sono assimilati ma è soprattutto l'intelligenza del principio che giustifica queste assimilazioni. Con le *Upanishad* la comprensione e la conoscenza sono elevate a un rango eminente. Ciò conduce a una nuova denominazione del divino rispetto ai *Brahmanas*. Il divino (*Brahman*) perde gli aspetti personali, ed è collocato oltre ogni determinazione. Immanente e trascendente, distinto e identificato al cosmo, esso abita il cuore dell'uomo, e ciò implica l'identità tra il Vero Sé e l'Essere universale. La liberazione consiste nel comprendere questo mistero: svelata la paradossale manifestazione del Tutto/Uno, ci si può liberare dagli ingranaggi del processo cosmico. Il sacrificio è impotente a questo: tutti gli atti dell'uomo che si sono incorporati nelle cose prima del sacrificio impediscono il sorgere dell'*atman*. Ciò che avviene con la morte è solo la trasmigrazione dell'anima in un'altra finitezza.

L'ignoranza incorpora l'uomo ai propri atti *(karman)* e lo sottopone alla legge di trasmigrazione *(samsara)*.

La liberazione è la liberazione della finitezza mediante la conoscenza della infinità, mediante la negazione del finito. Una teologia della liberazione spirituale e eterna della persona è nata, ma come negazione radicale del cosmo.

La via che è aperta da Zaratustra non conduce alla impersonalità del

divino, ma ad una concezione di Dio che ricorda la Bibbia. Il dialogo di Zaratustra con Dio ricorda quello dei profeti: esso è dominato dal problema del castigo dei malvagi e della ricompensa dei virtuosi. Egli spera di poter « rinnovare questa esistenza ». Ma egli chiede anche: « che mi ordini? che cosa vuoi, come lode, come culto? ». Due elementi ritornano costanti nella esperienza religiosa di Zaratustra: la luce soprannaturale ed il combattimento contro demoni.

Nel pensiero di Zaratustra, Ahura Mazda occupa il primo posto. Egli ha creato il mondo con il pensiero, il che equivale ad una creazione *ex nihilo*. Zaratustra dichiara di aver conosciuto Ahura Mazda con il pensiero. Accettare Ahura Mazda, significa imitare il suo atto primordiale, cioè la scelta del Bene: egli non domanda altro ai suoi fedeli. L'essenziale della spiritualità di Zaratustra consiste in una *imitatio Dei*. Dio è accompagnato da una scorta di esseri divini: la Giustizia, il Buon Pensiero, la Devozione, la Potenza, l'Integrità e Immortalità. Da Ahura Mazda derivano anche altre entità, tra cui lo Spirito Benefico e lo Spirito Distruttore. All'origine, questi due spiriti hanno scelto, l'uno il Bene e la Vita, l'altro il Male e la Morte. La *coincidentia oppositorum* è portata da Zaratustra a un livello più alto, e subordinato all'unità, alla onnipotenza ed alla bontà di Dio. E' una nuova esperienza e una nuova idea di Dio che si fa qui manifesta. Il tema della unità, della onnipotenza e della bontà di Dio trascina con sé il tema escatologico.

Zaratustra chiede a Dio la totale trasformazione dell'esistenza: «possiamo essere noi, coloro che trasfigureranno questa esistenza! », egli invoca. Zaratustra dà una concezione del tutto nuova della idea di rinnovamento: il rituale cosmogonico del Nuovo Anno è abbandonato per l'annuncio di una trasfigurazione radicale effettuata una volta sola e definitivamente.

Il rinnovamento non è compiuto che per la volontà di Ahura Mazda, esattamente come la creazione. Zaratustra ha così tentato di abolire il tema arcaico del ciclo cosmico periodicamente rigenerato e ha proclamato l' *eschaton* imminente e irrevocabile, deciso ed effettuato da Ahura Mazda. Il punto di partenza della predicazione di Zaratustra è stata la rivelazione della onnipotenza, della santità e della bontà di Ahura Mazda. Il culto è talmente spiritualizzato che il termine stesso di « sacrificio » equivale a quello di pensiero.

Nello sviluppo successivo della religione di Zaratustra, il suo monoteismo essenziale viene attenuato. Sembra si abbia una remitizzazione di Ahura Mazda come *Deus otiosus* sostituito, nella presenza nel mondo, dal dio Mitra. Mitra rappresenta la figura del *secundus deus* in lotta contro gli dei tradizionali e i demoni. Il monoteismo tuttavia rimane, e rimane la polemica contro le divinità tradizionali. Si ha così non una negazione ma una complicazione della figura di Ahura Mazda, una distinzione tra la sua dimensione di principio - fine del mondo e di principio della nuova creazione e la azione nel tempo intermedio. Quest'ultima è delegata a Mitra.

E' significativa l'escatologia individuale del mazdeismo. L'anima, tre giorni dopo la morte, abbandona il corpo e trova il suo proprio Sé, costruito dalle proprie opere buone. Ma accanto a questa escatologia intermedia, che pone l'anima nella « Luce senza principio », esiste anche una escatologia finale, fondata sulla recreazione - resurrezione dei corpi.

Con la religione di Zoroastro, appare la marcia di superamento del politeismo cosmico verso il monoteismo escatologico. La distruzione - recreazione escatologica del mondo sostituisce il mantenimento del mondo presente mediante il rito cosmogonico.

L'evoluzione della religione ebraica è vista dall'Eliade sempre nel medesimo senso, come una valorizzazione della storia: è una tesi che Eliade ha svolto a lungo in altri scritti.

La storia diviene il luogo dei giudizi di Dio, delle « teofanie negative »: i fatti storici divengono così delle « situazioni » dell'uomo innanzi a Dio e come tali acquistano un valore reli-

gioso che nulla poteva sino allora conferire loro.

Anche il mito greco conosce una teogonia, una successione di dei; essa termina in Zeus, che è, per eccellenza, un dio celeste indo-europeo. Nel mito greco, gli uomini non hanno origine dagli dei, e non hanno intimità, commercio con esso. Gli dei non colpiscono gli uomini senza ragione, ma solo quando gli uomini trasgrediscono i limiti imposti loro dalla loro condizione. Soggetti al destino, essi sono mortali, ma la morte non li libera dalla coscienza: essa rimane tale nell'Ade, ma con una vita diminuita.

L'uomo non dispone che dei suoi propri limiti: quelli che gli sono assegnati dalla sua *moira*. Si tratta dunque di profittare di tutto quello che può offrire il presente. Interprete del mito, Omero offre questa lezione: vivere totalmente ma nobilmente nel presente. Poiché gli dei l'hanno forzato a non trasgredire i suoi limiti, l'uomo ha finito per realizzare la perfezione e, così, la sacralità della vita. Il senso religioso della perfezione del corpo umano, (la bellezza fisica, l'armonia dei movimenti, la serenità), ispira il canone della bellezza. E' soprattutto la valorizzazione religiosa del presente quella che compare: il semplice fatto di esistere, di vivere nel tempo, può comportare una dimensione religiosa.

L'Eliade illustra poi alcune figure di divinità greche. Significante in modo particolare è la descrizione di Apollo. Apollo è la chiave di una saggezza ulteriore. In lui i contrari sono assunti ed integrati in una nuova configurazione. Egli incorpora Pitone e si riconcilia con Dioniso. Apollo rivela agli uomini la via che conduce dalla visione divinatoria al pensiero. L'elemento demoniaco implicato in ogni conoscenza dell'occulto è esorcizzato: la lezione apollinea per eccellenza è espressa nella celebre formula dell'oracolo di Delfi: « conosci te stesso ».

Dioniso è l'espressione definitiva della religione dei misteri, che prometteva al singolo, mediante un rito di iniziazione, una partecipazione al divino. Il rito misterico consisteva nel sacrificio della vittima per smembramento (come Dioniso da parte dei titani nel mito) e nella consumazione della carne cruda. Poiché gli animali smembrati e divorati sono delle epifanie o incarnazioni di Dioniso, si realizza in tal modo la comunione con il dio. Tutte le altre esperienze (la forza fisica eccezionale, l'invulnerabilità al fuoco e alle armi, la familiarità con i serpenti e le fiere) sono rese possibili dall'« entusiasmo », dalla identificazione con il dio. L'estasi dionisiaca significa innanzi tutto il superamento della condizione umana, il raggiungimento di una libertà e di una spontaneità inaccessibile agli uomini. Che ciò comportasse anche una liberazione dalle norme morali e sociali, sembra certo.

Raramente, nota l'Eliade, l'epoca storica conosce un dio carico di una eredità così arcaica. Integrato nell'universo spirituale dei greci, esso non ha cessato di creare nuovi valori religiosi.

Da questa storia del fatto religioso, che va dalla preistoria sino a metà del primo millennio a. C., appaiono la specificità, la continuità e il progresso del fenomeno religioso. Il fenomeno religioso ha una densità specifica e un linguaggio omogeneo riconoscibile in tutte le culture. Tale linguaggio consente un discorso che si continua nello sviluppo delle culture, esattamente come le altre parti di esse, un discorso di cui si può riconoscere la direzione. L'uomo intuisce il divino e tende a parteciparvi. Le religioni sono piste lanciate senza sosta verso il grande *telos* della divinizzazione.

Nel disegno storico dell'Eliade, appare già chiaro come il cristianesimo si configuri come una potenza di integrazione delle eredità religiose. I linguaggi che si parlano in Israele, in Iran e in Grecia, che hanno riassorbito la religione cosmica, appaiono già come integrabili nel nuovo annuncio: la storia, l'escatologia e la mistica marciano dalla religione di Israele, di Zaratustra e di Dioniso verso quella di Gesù Cristo.

G. B. B.

AA.VV.: « LE MYTHE ET LE SYMBOLE » (De la connaissance figurative de Dieu) - coll. Philosophie - Beauchesne, Paris 1977, pp. 248.

Il mito e il simbolo ritrovano un loro statuto nella epistemologia teologica; basti pensare alla « estetica della Rivelazione » che è contenuta nell'ampia trattazione di von Balthasar: *Herrlichkeit.* Lo scopo di questi saggi su un unico filone tematico dei professori della facoltà di filosofia dell'*Institut Catholique* di Parigi è di chiarire la natura del simbolo e del mito ed il suo rapporto con la teologia. I due saggi centrali sono quelli del Breton e del Dubarle. Il saggio del Breton si intitola « Mito e immaginario in teologia cristiana ». Il Breton considera il contributo che i sensi, l'immaginazione e la memoria danno alla autocoscienza umana. Già il punto di partenza è significativo: è il corpo stesso dell'uomo che è soggetto e oggetto dell'atto di autocoscienza. I sensi vengono distinti in « sensi della partecipazione » e « sensi della distanza ». Con i primi, il tatto, l'odorato e il gusto, l'organismo sente l'ambiente in cui si radica e in cui si nutre. Ma l'udito e la vista inaugurano, con il senso dell'« altro in quanto altro », il cammino della cultura.

La vista realizza al massimo la condizione dello spirituale. Come Dio, l'occhio tocca senza essere toccato, senza « mescolarsi alle cose ». La vista dà il senso dello spazio, e la mano la segue: esse, per l'illimitatezza delle loro possibilità, simbolizzano mirabilmente l'anima intellettiva, che non è niente di ciò che conosce, ma che, appunto per questo, può contenere ogni cosa.

Questa lettura del corpo ignora i processi reali oggetto della chimica, della fisica e della fisiologia, ma offre una spiegazione del soggetto conoscente, una ermeneutica dell'esistenza. Essa permette di considerare in modo nuovo il complesso « mito-rito », e di comprenderne la funzione nella costituzione del linguaggio e dell'autocoscienza.

Il senso comune degli scolastici è visto dal Breton, come la potenza della immaginazione che va oltre la correlazione dei dati sensoriali e apre all'uomo le vie dell'universo fantastico. Si rompe così il legame di necessità tra l'ambiente e l'uomo. Nel campo del mito, ciò da luogo allo spazio dell'assente e del morto. I defunti hanno il loro diritto di parola negli oracoli o nei sogni. L'immaginario scava nel reale la profondità dell'assenza. Ma questa « inesistenza » non si identifica alla nullità privativa del nulla. Essa è « al di là dell'essere » e del dicibile. Sotto le apparenze dell'origine dell'ultimo, cioè del fondamento di ciò che esiste, l'assente diviene il « senso comune » invisibile che fa comunicare uomini e cose e, sollevando il mondo sulle ali della fantasia, lo libera dalla sua finitezza pacificante per consegnarlo all'infinità richiesta.

Infine la memoria: l'uomo estende la sua coscienza al passato e quindi al futuro senza limiti: l'universo rivela nell'uomo la sua dimensione temporale così come la sua totalità. Nella infinità del tempo, il mito pone un segno, un evento che racchiude in sé passato e futuro, dà una forma al tempo, e permette all'uomo di ripararsi dalla infinità uniforme. L'origine è proiettata e riattuata mediante il mito e il rito. Il mito e il rito compiono il mondo nel memoriale del suo inizio e della sua fine.

Si può trovare nel cristianesimo il decalco di questa figura dell'autocoscienza umana, che si è tradotta nel mito e nel rito? Esiste un « pre-teologico », un « ante-predicativo » che consente un regime di sensibilità, di immaginazione e di memoria, analogo nel cristianesimo a quello che troviamo nel complesso mitico-rituale.

Breton può così dire che esiste un momento del sensibile cristiano: vi è un vedere della fede, sia esso la luce in cui si vede, che lo splendore del veduto, vi è un udire della fede che è dato dalla presenza del Magistero, vi è un tatto della fede che è dato dai

sacramenti. Ma è un caso che il Breton abbia indicato i sensi all'inverso? Ciò ci dice che il regime della fede ha una dimensione non omogenea a quello del mito. Un problema essenziale, che andrebbe ripreso a parte.

L'immaginario cristiano è descritto dal Breton su tre livelli: il primo è quello delle icone del Signore e dei Santi, il secondo quello della parola dei mistici (il deserto, la montagna, il fuoco), il terzo l'approfondimento del mistero della croce. Si avverte qui un largo margine di arbitrario, soprattutto nella classificazione, ma è certo che l'immaginazione cristiana ha cercato di esprimere in sé la figura del Regno. Infine la memoria: il sacramento cristiano, commemorando la passione e la morte di Cristo, assume una delle funzioni del mito: rinviandoci a ciò che fu, opera un ritorno al Principio. Tutto diviene prefigurazione, il passato come il futuro. Il passato diviene così la *forma futuri,* il futuro l'adempimento del passato. La dignità cristica, di cui l'evento centrale riempie le figure del passato, le fa anch'esse il segno del tempo che si estende dall'altro lato della croce.

Anche qui la somiglianza ripropone la differenza: la pienezza dei tempi non è il tempo originario, l'evento costitutivo è incompiuto nella realtà fenomenica.

L'uso del mito rimane iscritto come problema interno al linguaggio teologico.

Un passo innanzi nella comprensione della intraneità del simbolo alla teologia è il saggio del Dubarle su « Simbolo e conoscenza di Dio ».

Il Dubarle parte da una affermazione di Aristotele, che riguarda gli enti semplici: « non avere contatto è ignorare del tutto ». Ora il divino va pensato come ciò con cui la totalità dell'uomo è in contatto: l'intelligenza non è il contrario della sensibilità. Il toccare è essenziale all'una e all'altra in quanto sono atto unico del medesimo soggetto.

Così da una ripresa della psicologia aristotelica giungiamo a una teoria dei « sensi dell'anima ». La vita mentale intelligente dell'uomo è la vita mentale di una intelligenza senziente, consustanziale a tutta l'attuazione della sensibilità. In che modo si diviene consci della Presenza, come si entra in contatto con il divino? Questa è appunto la funzione del simbolo. Citando l'Ortigues, il Dubarle sostiene che il simbolo non rinvia come il segno a qualcosa di un altro ordine da sé « ma che ha per funzione di introdurci in un ordine di cui esso stesso fa parte e che si presuppone nella sua alterità radicale come ordine significante ,... che impone di diritto i suoi valori di referente ». Il simbolo dunque partecipa della realtà con cui pone in contatto.

Il simbolo ha senza dubbio la virtù di uno strumento di conoscenza; ma esso non fa conoscere che facendo partecipare, e non introduce all'ordine del dire, del conoscere e del fare, che introducendo al concetto dell'essere.

Il Dubarle analizza poi lo statuto noetico del simbolo. Esso ricorre al linguaggio delle geometrie progettive, che considerano non solo i rapporti che determinate finitezze possono avere tra di loro ma anche i rapporti tra questi dati e le finitezze trasportate all'infinito. E' un problema antico nel linguaggio teologico, ma che ora il Dubarle usa per spiegare la dimensione noetica del simbolo, la quale figura solo all'interno di quella ontologica.

Il contatto dello spirito con Dio è onnipresente a tutta l'attualità della vita mentale: ma Dio compare come il segno dell'infinità, come all'orizzonte di tutto ciò che popola lo spazio di questa attualità noetica.

E' questo il mondo agostiniano, quello in cui prende forma l'argomento *ex veritate,* ma, questa volta, applicato ai simboli del divino, alle figure che lo esprimono.

Lo statuto progettivo del simbolo è definito dal Dubarle anaforico, nel senso che la vettorialità del simbolo porta efficacemente verso la attualità del divino: e vi è anafora perché la riflessione giudica l'anafora simbolica capace di avere questa portata. Ciò

comporta che il soggetto sia esposto alla potenza del simbolo: ma è possibile lasciare deperire i simboli senza far deperire la totalità della vita?

Citando il Durand, il Dubarle parla di funzione teofanica del simbolo e lamenta che in occidente lo stile della ragione logica abbia soffocato lo stile della pratica viva e dialettica della intellegibilità tra vita e concetto.

Se la pratica umana del simbolo religioso ha una validità teologale, è perché la realtà divina si è impegnata nella instaurazione fattuale dell'ordine simbolico. Ciò chiede una teologia del simbolo, della religione e delle religioni come dimensione intrinseca del costituirsi stesso della teologia.

L'anafora simbolica ha validità teologale a due condizioni: l'origine divina della istituzione simbolica praticata dall'uomo e la fede dell'uomo attraverso il simbolo.

Riequilibrando la tesi sartriana per cui l'immagine è un atto della coscienza immaginante, il Dubarle afferma, con il Durand, che « l'*analogon* che costituisce l'immagine è sempre simbolo ». Il reale incluso nel simbolo ha una convenienza con il simbolo stesso. Per significare questo fatto di primitività alla base stessa dell'ordine simbolico, l'autore dirà che il corpo vivo, con le sue attualizzazioni proprie ai diversi livelli, è come l'arci-simbolo di tutto l'ordine simbolico. (Merleau-Ponty). L'opacità del corpo alla ragione, sottolineando la sua alterità rispetto al pensiero, fonda la sua possibilità di simbolo. Su un punto particolare, ma significativo Dubarle cita Pradines: « la conoscenza che dà il piacere non è una conoscenza intellettuale: è una conoscenza mistica. Il piacere, attraverso i suoi insegnamenti, è sempre stato storicamente, il cammino stesso della mistica ». Il sentimento della trascendenza della realtà divina, irriducibile a quella del soggetto umano come l'universo tangibile lo è al corpo vivente, riproduce in certo modo, le condizioni ed il regime di sensorialità tattile attualizzantesi a mezzo il corpo vivo ».

Il Dubarle sottolinea il ruolo che il corpo ha nei momenti forti della *historia salutis* biblica: la nascita di Isacco, l'Incarnazione del Verbo, la Passione-Risurrezione del Signore.

Il simbolo dunque è una funzione del reale, e per questo diviene una dimensione della coscienza: tra le immagini del mondo e quelle della fantasia vi è una convenienza che raggiunge i concetti della ragione. E' in questo nesso tra il corpo e il mondo, ontologicamente rivolto verso il divino, che il divino. è esprimibile.

Questa è la stessa tesi cui giunge il saggio di Jacques Raul Marello « Simbolo e realtà »: « ciò che affiora sotto il simbolo è la realtà di un mondo che nessuna percezione può afferrare, benché l'intelletto possa presentirlo come una presenza di un mondo di verità delle cose sensibili stesse. Ogni simbolo diviene la mediazione obbligata dell'essere nell'apparenza, verso il principio eterno e fondatore. Esso è pregnante della realtà stessa ».

Altri saggi hanno un carattere storico, ricercano cioè il modo in cui il tema del mito è stato valutato dai filosofi della religione. Jean Trouillard considera « i fondamenti del mito secondo Proclo ». In un testo del commento *In Cratylum*, il Trouillard trova la rimarchevole dottrina del mito propria di Proclo: gli dei hanno diffuso nell'universo i segni della loro sussistenza, delle loro potenze e dei loro pensieri. Benché questi segni siano fondamentalmente incomprensibili e nascosti nelle profondità delle nature, essi si possono offrire da se stessi alla nostra percezione e manipolazione. Così i nomi divini, le cui invocazioni sono tanto più efficaci quanto più ispirate direttamente dagli dei. In un altro testo, Proclo afferma che « le apparizioni immobili e semplici degli dei, l'anima le riceve secondo la sua natura in un modo diviso e con il concorso della immaginazione essa introduce in tale manifestazione figure e forma. Ogni partecipazione infatti conserva insieme il carattere del partecipato e quello del partecipante, perché è in qualche modo media tra i due ».

Xavier Tillette esamina il pensiero di Schelling, in un contributo che si intitola « la mitologia spiegata da se

stessa ». Per Schelling « i miti esibiscono una totalità, un mondo: perché la mitologia greca corrisponde a tutte le possibilità incluse nel mondo delle Idee. Vige qui la regola capitale della *tautegoria:* « essi (Giove e Minerva) non significano la potenza o la saggezza, essi lo sono ». Schelling interpreta la mitologia come un processo teogonico della coscienza. E' il divenire di un dio, che la mitologia racconta senza saperlo. Il dio interno al processo porta le sofferenze di esso: a Schelling si deve di aver additato in Dioniso la figura conclusiva della mitologia greca, in cui è espresso il tema della partecipazione al divino. Nella sua traccia si profila l'ombra del Cristo, l'ultimo degli dei. L'odissea mitologica va dalla posizione essenziale (in sé) di Dio sino alla posizione in fatto e in atto, presentita dai Misteri: dal politeismo al monoteismo vittorioso. Ma quando il processo è compiuto, la mitologia svanisce, in essa si introduce l'arbitrario come appare in Omero. L'*universio Dei,* che è il senso della mitologia greca, va perduto, quando il miracolo greco sorge, la sapienza del mito vive già la sua morte dolce.

François Marty parla di « simbolo e di discorso teologico in Kant ».

L'idea di Dio per Kant sbocca sulla affermazione della sua realtà, ma in una prospettiva pratica: « la legge morale ci trasporta, secondo l'idea, in una natura in cui la ragion pura, se essa fosse accompagnata da un potere fisico proporzionato a se stessa, produrrebbe il sommo bene; essa determina le nostre volontà a dare al mondo sensibile la forma di una totalità di essere ragionevoli ».

Dio è il fondamento della possibilità del bene e dunque della razionalità della ragione pratica. L'affermazione della realtà di Dio non è che una conseguenza della realtà della legge morale e della libertà, poiché è la condizione della sua esistenza, e questa esistenza non può essere negata. Così bisogna pensare il Dio conoscitore dei cuori e della legge morale, che permette alla ragione pratica pura di essere ragione. Ma questo è il Dio del teismo, il Dio del Cristianesimo, non il dio del deismo. E' l'idea teista di un Dio personale che si deve pensare, e ciò accade attraverso quella analogia, che è la verità dell'antropomorfismo. La nozione di simbolo sorge in questo contesto. Se si prende per uno schematismo questa conoscenza di Dio, dimenticando che essa è simbolica, si cade nell'antropomorfismo. Ma se si perde ogni rapporto con la conoscenza intuitiva, di cui il simbolo è una forma, si cade nel vuoto inoperante del deismo.

Jean Greisch tratta poi delle « versioni del mito », in cui esamina in particolare la posizione di Levy-Strauss. Per il fondatore dello strutturalismo, il mito è un universo chiuso, che non può essere rianimato dal suo interno, la filosofia è dunque impotente innanzi al mito che è oggetto di studio scientifico. Esso però non dice più nulla sul divino, ma solo sullo storico e sul sociale. Il mito acquista per lo scienziato intelligibilità solo a costo di perdere interamente il suo significato. L'inversione mito-poetica non rianima i vecchi miti, essi vengono solo usati come linguaggio per esprimere realtà diverse, nemmeno più a loro contemporanee. Un grande litopoeta, Rilke, è ben conscio della inaccessibilità del mito. Anche l'uso del mito come nuovo simbolo, compiuta da Freud o da Ricoeur, non restituisce ai simboli il loro significato. Il mito è usabile, non vivificabile. Del resto, il mito è morto quando è sorta la scrittura. La scrittura rende il mito disponibile fuori dal contesto rituale: la scrittura genera la critica, che si esprime nella forma della tragedia. Nasce il mondo del *logos* dispiegato, nasce la filosofia.

Ma il mito può trovare rifugio nella musica. Secondo il Levy-Strauss, il campo degli studi strutturali si divide in quattro settori: gli enti matematici, le lingue naturali, le opere musicali, i miti. Tra questi vi sono parentele definite: per questo quando il mito è definitivamente morto, esso vive come materia delle opere musicali. Questo uso non è improprio; per il Levy-

Strauss, si tratta di qualcosa come una emigrazione spontanea del mito.

Per il Levy-Strauss, mito e rito sono movimenti contrari: il mito ha spezzato la fluidità del vivente mediante la distinzione, in figure e in rapporti; ha, mediante la metafora, diviso e disarticolato il mondo mediante contrasti e opposizioni. Il rito segue un movimento inverso; corre dietro il continuo e cerca di raggiungerlo. « Il rituale non è una reazione alla vita, è una reazione a ciò che il pensiero fa di essa. Ciò che il rito tenta di superare, non è la resistenza del mondo all'uomo, ma la resistenza all'uomo, del suo pensiero ».

Questi saggi hanno aperto una strada alla comprensione teologica del simbolo e del mito. Ciò ha grande importanza sulla teologia che si fonda sul simbolo della fede. Il positivo della Rivelazione diviene teologia proprio perché esso funziona come simbolo del Mistero divino: ciò può liberarci dall'illusione del positivismo storico, dalla riduzione della storia a critica delle fonti e, al tempo stesso, rendere più trasparente la storia della Rivelazione a ciò che in essa è rivelato.

G. B. B.

PAUL RICOEUR: « LA MÉTAPHORE VIVE » - Paris, Seuil 1975, pp. 399.

Il problema che le scienze del linguaggio pongono ai filosofi, dominano oggi il campo della filosofia. Il libro del Ricoeur è una analisi e una discussione attenta e precisa per far recuperare al linguaggio una valenza di significato, di là della semplice denotazione, per rinsaldare la mutua implicanza di linguaggio e di un significato di là del senso immediato della parola. Il linguaggio può impegnarsi nell'indicazione di una referenza che non sia una semplice denotazione di una realtà empirica, può valere come mezzo di apertura di uno spazio intelligibile.

Il Ricoeur cerca lo spazio per l'intelligibile ai limiti del linguaggio, appunto in riferimento alla metafora e alle possibilità che la metafora offre, a partire dunque dal discorso poetico. Il problema se in realtà il discorso sul nesso tra linguaggio e intelligibile non vada situato invece alle origini del linguaggio, e cioè in riferimento alla lingua naturale e al discorso comune. La struttura stessa della equivalenza tra segno, fonema ed esperienza che è alla base del linguaggio comporta una operazione rispetto al dato sensibile, una selezione della fantasia che è analoga a quella operata dai sensi e al termine della quale una nuova operazione è possibile, quella che termina al concetto. Si può recuperare lo spazio per l'intelligibile all'interno delle scienze del linguaggio, nei punti in cui esse esauriscono la loro intenzione originaria, o non si deve invece porre sin dall'inizio il problema del linguaggio come punto di partenza per una filosofia della parola e della conoscenza?

Deve la filosofia porsi come interrogativo critico all'interno delle scienze, o deve invece fondare in modo autonomo il suo rapporto con il reale?

La difficoltà del dialogo tra filosofi e scienziati nasce dal fatto che ciò che lo scienziato contesta è la legittimità dell'interrogativo del filosofo.

Il primo di questi saggi « tra retorica e poetica » parte dalla concezione aristotelica della metafora, e del suo uso nella « persuasione » e nella tragedia.

Il secondo è una critica della retorica, nella misura in cui mostra che la classificazione delle figure non rende conto della produzione del nuovo significato.

Gli altri tre studi che seguono si pongono sul piano semantico; il punto di vista semantico si differenzia dal punto di vista retorico quando la metafora è posta nel quadro della frase e considerata non più come un caso di denominazione deviante, ma come

un caso di predicazione non pertinente.

Il sesto studio si avvicina al problema ermeneutico, e affronta così il problema della similitudine.

Respinta la teoria secondo cui la similitudine è indissolubilmente legata a una teoria della sostituzione, il Ricoeur rivendica alla similitudine la innovazione semantica attraverso cui una vicinanza non avvertita tra due concetti è avvertita nonostante la loro distanza logica: « ben metaforizzare è vedere il simile » (Aristotele). Ma, appunto, nel dissimile. Bisogna cessare di vedere nella immaginazione un sostituto dell'immagine, nel senso quasi sensoriale della parola: essa consiste piuttosto in un « vedere come... » per riprendere una espressione di Wittgenstein.

Il saggio decisivo di questa collezione è il settimo che affronta il problema della referenza nella metafora e in particolare nel discorso poetico.

Il Ricoeur riprende alla Jakobson il termine di « referenza duplicata » e si applica a fondarlo. Egli si trova di fronte a una critica che nega la referenza al discorso poetico. Il poema è una « icona verbale » nel senso che è una realtà chiusa in se stessa, che non si riferisce ad altro. Il poema non è un segno, non ha referenza diversa da se stesso.

Secondo il Frye « l'opera del poeta come quella del matematico, è conforme alla logica delle sue ipotesi senza ricongiungersi a una realtà descrittiva ». A questa tesi, il Ricoeur oppone la sua: la sospensione della referenza, in senso descrittivo, è la condizione negativa che permette di esplicitare un modo più fondamentale di referenza, che è compito della interpretazione di manifestare. Secondo il Goodman: « nella esperienza estetica, le emozioni funzionano in modo cognitivo »: il linguaggio, nell'esercizio metaforico e dunque nella poesia, viene torto per indicare un nuovo referente. Dire che un colore è triste è un category-mistake, perché sono le persone ad esserlo, ma il termine che indica il colore viene applicato al sentimento con una torsione che coglie il « come se » dell'uno e dell'altro, appunto, in una « referenza duplicata ».

Il Ricoeur prende tuttavia le sue distanze dal nominalismo del Goodman, secondo cui, alla fine, si tratta di una semplice operazione sulle parole: il linguaggio rende manifesto un modo d'essere delle cose, che viene alla luce mediante l'innovazione semantica. L'enigma del discorso metaforico è che esso « inventa » nel doppio senso della parola; ciò che crea, lo scopre; ciò che trova, lo inventa.

La teoria dei modelli offre un mezzo di fondazione della teoria della metafora e della poesia come mezzo conoscitivo: « la razionalità consiste precisamente nell'adattamento costante del nostro linguaggio a un mondo in continua espansione: la metafora è uno dei principali mezzi attraverso cui questo è compiuto » (Mary Hesse).

Il modello ha nelle scienze una funzione teorica euristica, il paragone serve a descrivere un processo reale in modo da darne razionalmente conto. La poesia ha la medesima funzione: ciò mostra anche che il vero ruolo cognitivo, la creazione autentica di un modello, non è dato da una parola o da una frase, ma da una rete, da un sistema metaforico. Il Ricoeur ritorna così ad Aristotele, da cui era partito nel primo saggio, e al nesso tra mimesis e mythos nella poiesis tragica. Il mythos svolge la funzione di modello, che scopre, mediante la mimesis una azione reale.

Ma come appare la realtà, al termine del modello, in quale regno dell' essere ci conducono la poesia e la metafora? Poiché una metafisica dello spirito non è supposta in Ricoeur, le conclusioni rimangono deludenti. La nuova dimensione appare soltanto nella forma del paradosso: è un carattere di paradosso insuperabile che inerisce al concetto metaforico di verità. Si tratta di dire contestualmente l'« essere e il non essere », di includere la punta critica del « non è » (letteralmente) nella veemenza ontologica dell'« è » metaforicamente.

L'ultimo saggio del Ricoeur è domi-

nato da due movimenti opposti: uno è la squalificazione della analogia, l'altro la scoperta della direzione ontologica della metafora. Egli segue l'Aubenque nella squalificazione della analogia aristotelica e compie in proprio il rifiuto della analogia tomistica. Essendo d'accordo su molti rilievi critici dell'autore, rimane però evidente che occorre una fondazione della analogia del discorso se si vuole dare spazio speculativo e dimensione ontologica alla apertura pratica dalla poesia e dalla metafora.

Il Ricoeur sembra invece ritenere che la portata concettuale della tensione metaforica debba essere premunito dalla conclusione nell'analogia. Come criticare da un lato l'ontologia ingenua del Wheeler o il nominalismo dello Strawson, in direzione dell'esito speculativo della metafora, se si è tagliato corto con il risvolto speculativo della metafora, che è appunto l'analogia?

Egli concede a Heidegger e Darida la svalutazione della coppia metafisica « del visibile e dell'invisibile » e contesta perciò la inevitabilità della connessione con la coppia metafisica della coppia metaforica del proprio e del figurato. Ma d'altro lato contesta la coerenza della posizione heideggeriana che svaluta la metafisica e vuol salvare il pensiero speculativo. Egli spinge così la metafora verso l'ontologia, ma essa rimane, nelle pagine del Ricoeur « introvabile » come quella aristotelica secondo l'Aubenque.

L'assenza di una ontologia al principio della ricerca fa sì che essa rimanga innominata alla fine quando pure esso compare come l'unico possibile esito del discorso. Si può però dire che, se esso non conduce all'esito per difetto di intenzionalità originario, l'itinerarium del Ricoeur rimane esemplare per una ricerca della ontologia all'intorno della problematica del linguaggio. Ciò comporterebbe una ripresa autonomia, di carattere propriamente speculativo del tema della analogia: essa sola è l'esito possibile di un discorso filosofico sulle discipline del linguaggio.

G. B. B.

CLAUDE TRESMONTANT: « SCIENCES DE L'UNIVERS ET PROBLÈMES MÉTAPHYSIQUES » - Seuil, Paris 1976, pp. 215.

Il Tresmontant sostiene in modo sistematico la necessità di una ripresa di una considerazione filosofica dei problemi posti dalla scienza, in particolare di quelli aperti dalla cosmologia, dalla fisica, dalla biologia, dalla genetica, dalla antropologia. Egli denuncia da tempo il pregiudizio filosofico che separa le scienze dalla filosofia, finendo per ridurre il problema filosofico a una condizione eminentemente soggettiva, ha finito con il fargli perdere il concetto stesso di verità. A questa evoluzione negativa del pensiero filosofico, contribuisce anche, secondo il Tresmontant, la responsabilità del pregiudizio antifilosofico del pensiero scientifico, che conduce gli scienziati a censuare quei problemi che, pur nascendo dalle loro discipline e posti dunque in ultimo fondamento dal dato sperimentale, finiscono con l'indicare una direzione che ha sapore filosofico. La filosofia rifiuta di comunicare con la scienza e la scienza, conseguentemente, rifiuta di comunicare con la filosofia.

Esiste tuttavia una tradizione che va da Aristotele al cristianesimo e che ha il suo vertice in Tommaso d'Aquino e in Duns Scoto, che accetta la comunicazione tra dato reale e pensiero come un presupposto evidente e di cui il Tresmontant, si considera un continuatore. Tresmontant parla di metafisica, o di metafisica cristiana.

Si può dire che, per principio, l'opzione antignostica e la dottrina creazionista ed escatologica del cristianesimo, lo conduce in una certa direzione filosofica, che esclude la contrapposizione tra sensato e pensato in chiave di contraddittorietà. In questo senso, il Tresmontant può scorgere

una unità tra l'aristotelismo e il cristianesimo e rendersi conto dell'importanza e della inevitabilità della cittadinanza cristiana che la grande Scolastica ha riconosciuto ad Aristotele.

Il libro del Tresmontant contiene materiale già trattato nei suoi libri sull'esistenza di Dio, sull'ateismo, sull'anima, eccetera. Il suo pensiero è ormai unitariamente costruito e sembra suscettibile solo di aggiustamenti minori.

Il libro si muove in due direzioni: da un lato mostra come certi dati delle scienze escludono certi problemi filosofici, o almeno li risolvono; dall'altro, indica come i problemi che sorgono dalla scienza puntino verso le soluzioni offerte dalla metafisica aristotelica e dal cristianesimo. Così, nel primo senso, la cosmologia scientifica, che sostiene l'origine e il divenire dell'universo, è usata come prova empirica che esclude la dottrina parmenidea sull'essere. Essa è usata anche come indicazione dell'esistenza di un Essere trascendente, sia in riferimento alla tesi della creazione continua di materia che a quella del « big ban » iniziale.

Un altro esempio: Tresmontant sottolinea che la biologia, la genetica e in particolare il fatto della evoluzione conducono verso un concetto di forma analogo a quello sostenuto da Aristotele.

Il dato concreto della sostanza vivente, che è capace di ricevere informazione e di supplire a parti mancanti o di integrare materia in eccesso indica l'insufficienza del meccanicismo, o di una mera interpretazione chimica dei fenomeni. Il messaggio iscritto nei geni contiene informazione, e l'informazione ha una omogeneità con il pensiero. Ciò corrisponde alla nozione aristotelica della forma, che ha un ruolo nella struttura del vivente e costituisce a un tempo il fondamento della sua intelligibilità.

Il Tresmontant distingue così tra essenza e forma, essendo la forma l'informazione in quanto struttura il vivente, l'essenza la sua struttura noetica. La morte del vivente non significa di per sé distruzione della forma, anche se ciò non significa la sua perpetuità. Il Tresmontant è così inclinato a sostenere la non-mortalità dell'anima, nel senso che essa non è di per sé coinvolta dalla morte del corpo: ma egli attribuisce la non mortalità, in questo senso, a ogni vivente (non si comprende perché escluda le piante). Fedele all'aristotelismo, egli, come Aristotele, sottolinea tanto il ruolo dell'anima come forma che non la fonda più come sostanza autonoma, in ragione della sua dimensione di soggetto libero e intellettuale. La lotta al platonismo si è spinta troppo oltre. Forse per questo non riesce a fondare nessun argomento specifico per l'immortalità dell'anima.

Ciò mette in luce un altro limite dello scritto del Tresmontant: egli parla di metafisica, ma intende sempre in realtà la filosofia della natura. L'ultimo filosofo cattolico che coltivò l'una e l'altra distinguendole nettamente fu Jacques Maritain, che il Tresmontant non cita. Il che ci sembra più che ingiusto, sembra causa di confusione.

A filosofi della natura può benissimo offrire i suoi contributi a una dimostrazione dell'esistenza di Dio: le vie tomiste appartengono più alla filosofia della natura che alla metafisica.

Un altro limite del Tresmontant consiste nell'inserire la storia umana, ivi compresa la storia della rivelazione, nella storia dela natura. Non ci sembra possibile comprendere la storia, e la storia della salvezza, nella prosecuzione semplice della storia della vita. L'intervento dello spirito crea un salto di qualità che domanda un altro linguaggio. Sembra qui presente l'influenza del grande mito teilhardiano, che il Tresmontant non ha del tutto convertito nel linguaggio della ragione.

Ciò non toglie che l'idea madre del libro sia giusta e feconda, e che il Tresmontant abbia ripreso pensieri abbandonati eppure essenziali, per l' equilibrio della metafisica e della teologia.

G. B. B.

AA.VV. « LA RÉVÉLATION » (Publications des Facultés Universitaires) - Saint Louis, Bruxelles 1977, pp. 236.

Il libro contiene le conferenze pronunciate da Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Edgar Haulotte, Etienne Cornelis, Claude Geffré, a una sessione teologica che si è tenuta alla scuola di scienze filosofiche e religiose delle facoltà universitarie s. Luigi di Bruxelles.

Due filosofi, uno specialista della religione indiana, un esegeta, un dogmatico: queste le competenze implicate nel dibattito.

La qualità della dottrina, anche dal punto di vista teologico, va indubbiamente ai filosofi: nel loro pensiero traspare l'autenticità del Dio rivelato, che si nasconde invece nei contributi dei teologi. Quando la teologia perde la tradizione teologica, perde il tutto di sé, perde la possibilità di esistere. Poche cose si possono dire del contributo dell'esegeta (Haulotte) e del dogmatico (Geffré). Il primo ci ha offerto una analisi di brani del Nuovo Testamento, nella linea strutturalista del Greimas. Una analisi delle strutture letterarie: è questo il tutto dell'esegesi teologica? Non ci siamo mai trovati, in questo intervento, situati in rapporto ai concetti, ma solo in rapporto alla struttura letteraria dello scritto. Non senza pertinenza, il Ricoeur ha chiesto nel dibattito, al p. Haulotte dove si trovassero, nel reticolo delle analisi strutturali, la parola, e dunque l'indirizzarsi a qualcuno e il riferirsi al mondo.

Il saggio del Geffré non ha nemmeno il pregio della raffinata analisi: è una notte in cui tutto svanisce, in cui la rivelazione diviene una serie di interpretazioni il cui ultimo atto è la creazione, in cui Pannenberg e Rahner vengono declinati come sinonimi. Il solo avversario del p. Geffré è il concetto da un lato e la manifestazione di Dio dall'altro: ortodossia e mistica sono escluse da questo universo panstorico.

Nella risposta al Levinas, che gli ha pertinentemente ricordato che « la nozione più chiara del divino comincia dalla trascendenza », si difende dall'accusa di riduzionismo. Ma sembra difficile vedere come lo spazio per l'estasi, che egli pur invoca, si salvi in questa ripetizione-reinterpretazione dell'evento creatore in cui egli vede costituita la Rivelazione. Non si può parlare di « ruolo teofanico della storia » come tale senza escludere dalla rivelazione ciò che si manifesta nel cuore dell'uomo e dà senso al segno esteriore.

L'intervento di Paul Ricoeur ha per tema l'« ermeneutica dell'idea di Rivelazione ». Il Ricoeur si muove nei confronti di due *adversarii*, che sono, da un lato, « un concetto opaco e autoritario di Rivelazione », di una eteronomia totale sotto il verdetto di un magistero in ultima istanza », e, contestualmente « una noetica affermativa dell'essere assoluto di Dio, che sia possibile trascrivere nell'ontoteologia neoplatonica e agostiniana prima e nella metafisica aristotelica e tomista poi »; dall'altro la pretesa del discorso filosofico di « trasparenza oggettiva e di autonomia soggettiva ». Sono elemento, sia pure in una crittografia polemica, della teologia cattolica dell'ispirazione. Difatti è il rapporto rivelazione/ispirazione, un punto della sistemazione teologica tradizionale, l'oggetto delle critiche del Ricoeur. Il modello profetico è escluso come modello del rapporto di rivelazione.

La rivelazione è vista come incorporata nel testo scritto, visto secondo le leggi della lettura poetica, che il Ricoeur ha descritto nel suo saggio sulla metafora. Tuttavia « niente permette di derivare dai caratteri generali della funzione poetica il tratto specifico del linguaggio religioso, cioè il referente « Dio » circola tra la profezia, la narrazione la prescrizione, la sapienza, il salmo, dando ad essi, un punto di fuga, un indice di incompletezza ». Sembriamo tornati all'antica dottrina veteroprotestante: la Bibbia è ispirata perché parla di Dio. Ma allora, che senso ha il Canone?

Si può ben criticare il razionalismo

cartesiano e mostrare che la vera autocomprensione è l'autocomprensione davanti a un testo. Ma la ragione per cui il testo deve determinare tale autocomprensione, è ancora una volta il fatto che essa è una dimensione del soggetto, visto, secondo il pensiero di Gadamer, come appartenente ad una tradizione. Senza il nesso con la profezia, e quindi con l'ispirazione che fanno la Parola di Dio, il senso e il significato della Scrittura vengono contestualmente meno.

Il Ricoeur in certo modo riprende quella nozione, mediante il termine di testimonianza. Contrapponendo la testimonianza come propria della Rivelazione cristiana al simbolo come proprio delle religioni pagane, vede in esso « il paradosso ... per cui un momento della storia è investito di carattere assoluto ». Ma se è la testimonianza che investe di carattere assoluto la storia, non deve essere questa una testimonianza dell'Assoluto, cioè la Parola di Dio? Non abbiamo così raggiunto qualcosa di simile alla teologia dell'ispirazione? E non ritorna (al coperto della nozione di testimone/martire, che rende evidente nella sua soggettività umana il predicato divino) la nozione di profezia quale nozione chiave per comprendere il nesso tra Scrittura e Parola di Dio?

Infine, è pur vero, che la Scrittura parla all'immaginazione. Non può non farlo, se è Rivelazione e se l'uomo è tanto immaginazione, quanto intelletto: ma infine, questo esclude l'eteronomia del precetto? E' proprio su di questa che si fonda il saggio del Levinas su « La rivelazione nella tradizione giudaica ».

« Obbedire all'Altissimo, è essere liberi »: così il Levinas rovescia la censura di eteronomia posta sul concetto di Rivelazione.

Ma supera veramente il Levinas l'orizzonte dell'Identico proprio del razionalismo, per raggiungere l'Altro, il termine della Trascendenza? Per il Levinas, l'uomo raggiunge l'Altro solo mediante il rito, che lo dissocia dalla natura, e mediante l'altro uomo, che lo separa dalla sua singolarità.

Ma il rito e la morale sono il tutto dell'Altro dato all'uomo, o solo una via all'esperienza dell'Altissimo? L'etica e il rito danno uno spazio alla profezia e alla mistica, esiste uno spazio all'escatologia? Se la profezia di Gioele sulla universalità della profezia non è il vero orizzonte del credente, se Dio non giunge sino all'uomo, allora Dio non è veramente rivelato. La mistica dell'Altro è, alla fine, la possibilità, il fondamento e il vertice della Rivelazione.

Il saggio del Cornelis fornisce interessanti sunti sui rapporti tra brahmanesimo e buddismo, ma rimane al di qua della tematica biblica dell'incontro, e non vi si inserisce vitalmente.

I problemi che il concetto induista di Rivelazione suscita rispetto a quello biblico sono di per se stessi, un ampio problema.

G. B. B.

A. M. DUBARLE: « LA MANIFESTATION NATURELLE DE DIEU D'APRÈS L'ECRITURE » - Cerf, Paris 1976, pp. 242

Questo saggio del padre Dubarle considera il rapporto tra la realtà e le qualità del mondo da un lato e la conoscenza di Dio dall'altro come appare nella Scrittura. La tesi principale del libro è che la Bibbia vede nella realtà il segno del Creatore. Nella Rivelazione biblica l'universo mitico è già ripreso e demitizzato, sì che ciò che è attribuito dalla religione mitica agli dei, di cui i fenomeni naturali rivelano immediatamente la natura, è invece attribuito dalla religione biblica al Dio creatore, la cui natura non è invece immediatamente rivelata dalla sua opera. Nella religione mitica il nesso tra divino e naturale è immediato ed adeguato: nella religione biblica invece il nesso è mediato e inadeguato. Tuttavia vi è un punto in comune tra la religione biblica e quella mitica: esse sono religione, ed è la potenza dell'intuizione, non la costru-

zione rigorosa di un ragionamento quello che le mette in possesso di se stesse. La Bibbia non ci offre un nesso argomentativo tra Dio e il mondo, ma, un nesso di visione, di intellezione del significato nel segno.

Non ci si deve dunque meravigliare se nel V.T. non mancano gli imprestiti al patrimonio mitico: si può dire che appunto esso viene reinterpretato, adoperato come struttura di linguaggio per esprimere la differente visione di Dio di cui Israele è portatore. La continuità originaria del mondo della rivelazione con quello del mito appare nel fatto che nel *Genesi* manca una presa di distanza tra la religione dei patriarchi e quella del loro ambiente: ogni religione è vista come situata nella rivelazione e nella economia di Noè.

La distinzione appare successivamente: nel tardo apocrifo dei *Giubilei* si parla di una conversione di Abramo dal monoteismo al politeismo.

Nello sviluppo della Rivelazione, appare sempre più viva la polemica contro gli idoli: ma i pagani tuttavia non sono privi di ogni luce né immersi in una perversione totale: essi possono conoscere qualcosa di Dio e della sua legge in riferimento alla alleanza di Noè.

Il culto pagano non può essere considerato come indirizzato al vero Dio sotto un altro nome al vero Dio. Non conoscendo il vero Dio, è inevitabile che i pagani cadano sotto divinità impotenti e usino i loro simboli come garanzia e protezione nel mondo. Ma potevano essi conoscere il vero Dio? Non si è Egli rivelato a Israele con un atto di elezione?

Un punto fermo di tutti gli scrittori canonici è la colpevolezza della idolatria. La prova ne è appunto l'ingiustizia operata dai popoli e dai loro dei. Il carattere etico del monoteismo israelita salda conoscenza di Dio e compimento della legge. L'evidenza dell'iniquità diviene il fondamento della responsabilità morale e quindi della colpevolezza dell'idolatria.

La dimensione etica del monoteismo biblico merita di essere sottolineata come lo specifico di Israele: la trascendenza di Dio crea un nesso di fedeltà che ha un carattere personale e universale. Si è notato il carattere di corpo sociale come protagonista etico - religioso del Vecchio Testamento o il carattere storico della religione biblica: ma nessuna delle due cose sembra costituire il *proprium* di Israele. Il Dubarle pone addirittura tra gli «imprestiti» delle culture vicine la credenza che la storia nazionale faccia conoscere nei suoi eventi le reazioni di Dio alla condotta degli uomini.

E' il quadro personale ed etico del monoteismo che offre al rapporto divino — cosmo — azione umana il suo volto biblico.

Tuttavia proprio questa prospettiva fa sorgere un problema: quello del ritardo di Israele nel dare qualità religiosa proporzionata al suo monoteismo alla fede nella beatitudine *post mortem*, che la religione mitica aveva raggiunta. La immortalità dell'anima è un legato della religione mitica e della filosofia in essa nata al monoteismo biblico. Si noti che il tema della beatitudine *post mortem* è stato ottenuto nella religione mitica con precisi sviluppi del mito. E' solo quando le acque greche e quelle ebraiche si mescolano nel periodo intertestamentario che la Bibbia recepisce, con la *Sapienza*, il tema della beatitudine del giusto *post mortem*, e risolve così la sua aporia.

Il Dubarle esamina poi i tre testi fondamentali della Bibbia sulla religione mitica. *Sapienza* 13, 9 formula in maniera riflessiva l'intuizione biblica del nesso del mondo a Dio: innalzarsi dal visibile al divino, attribuendo al Creatore, ma in misura incomparabilmente più grande, le qualità scoperte nella sua opera. In *Sapienza* appare per la prima volta, nel suo senso che diverrà poi proprio della teologia cristiana, il termine di analogia: *analogòs*. Ma *Sapienza*, che afferma la possibilità di tale conoscenza del Creatore a partire dalla esaltazione delle qualità creaturali, non ci dice se poi qualche pagano l'abbia effettivamente raggiunta, anche se considera

la confusione tra cosmo e Creatore un peccato leggero, in confronto alla idolatria.

Il Dubarle esamina successivamente il testo degli *Atti degli apostoli* (17, 22-31) che riferisce il discorso di Paolo all'Areopago.

Il Dubarle mette in luce la struttura biblica del discorso: esso è strutturato sulla base di *Isaia* 45, 4-25. L' annuncio del monoteismo universale e salvifico fatto dal profeta a Israele è ora rivolto da Paolo agli Ateniesi. Il rivestimento filosofico offre una mediazione di linguaggio all'annuncio di salvezza, che, ora, dopo la resurrezione di Cristo, è rivolto a tutti: riattualizzando le parole del profeta, l'apostolo situa i filosofi ateniesi innanzi al Regno. E' in questa attualizzazione che sta l'intenzione di Paolo: egli non vuole affermare che la religione mitica e quella filosofica abbiano condotto al Dio rivelato, ma solo che Egli è ora conoscibile e che, nell'annuncio di sal vezza, il mondo diventa segno del Dio vivente, del Dio rivelato. Il discorso dell'Areopago appare perciò omogeneo alla teologia delle lettere di Paolo.

Il Dubarle esamina successivamente i due passaggi di *Romani* (I, 18-32; 2, 14-16) in cui l'apostolo tratta della conoscenza di Dio da parte dei pagani.

Paolo vuole mostrare che i pagani fanno parte del mondo cui si rivolge l'annuncio di salvezza, e che essi sono perciò nella condizione di colui che deve essere salvato, il peccatore: ma come sono peccatori, se non conoscono la legge? Paolo deve dunque trovare nei pagani un analogo della Torah, cioè una conoscenza di Dio e dei suoi comandamenti, incapace però di farli osservare. Egli riprende il tema della possibilità di una conoscenza di Dio e della legge a partire dal mondo e da se stessi: tale possibilità esiste e non averla praticata pone il mondo pagano nel suo insieme nella condizione di peccatore. Il Vecchio Testamento e le sue espressioni vengono proiettate da Paolo sul mondo pagano, che viene così assimilato all'Israele carnale e posto innanzi all'evangelo di salvezza. Il pagano poteva conoscere Dio e obbedirgli, come Israele; ma la conoscenza naturale di Dio si è rivelata impotente come la legge del Sinai.

La conoscenza vivificante e salvifica del Dio vivente è possibile solo in Gesù Cristo. Il Dubarle ritrova così a un tempo nella Bibbia la possibilità della teologia naturale e la sua impotenza: un punto di vista che riassume antiche controversie in nuova luce.

G. B. B.

BERNARD LONERGAN: « PHILOSOPHY OF GOD AND THEOLOGY » - Darton, Longman e Todd - 1977, pp. 68.

Il libro è il resoconto di tre conferenze del padre Lonergan alla Gonzaga University, seguite da un breve resoconto del dibattito.

Il Lonergan suppone qui il quadro teoretico del metodo da lui stabilito in *Method in Theology*. In questo quadro, egli sostiene che il trattato tradizionale di teologia naturale deve essere inserito nel trattato di teologia dogmatica. La base della motivazione è ritrovata nella struttura generale della disciplina teologica da lui elaborata. In termini più generali, la tesi può essere così riassunta: la « filosofia di Dio », cioè la tradizionale teologia naturale, suppone una analisi delle forme storiche e delle teorie in esse contenute, una conversione reale del soggetto, e infine una scelta, sulla base della conversione all'interno delle varie discipline.

Il tentativo del padre Lonergan di sostituire una metodologia ad una metafisica e l'accettazione della cultura corrente come orizzonte di per sé valido del pensiero, non ci sembrano accettabili, e li abbiamo già indicati nella recensione di *Method in Theology* (Renovatio 1974, p. 383-388). Il momento in cui il soggetto emerge dall'inclusione totale nella cultura e nella storia, che appare nel momento della conversione, sembra un gratuito *deus ex machina,* se non esiste una dimensione spirituale e metastorica, che valga co-

me fondamento e possibilità di tale emersione. Si può concedere che il trattato neotomista sia nella forma manualistica superato, ma non si può rinunciare al fondamento metafisico della possibilità della vita spirituale.

Con le riserve di fondo già allora espresso, si può convenire tuttavia con alcune suggestioni qui offerte dal Lonergan, cioè sulla connessione tra il discorso metafisico su Dio ed il fatto religioso.

Il nesso metafisica/teologia deve essere ripensato: e anche della via metodologica del Lonergan si può tener conto, come di una pista di ricerca di tale nuova espressione di un nesso antico, nella continuità della tradizione teologica e metafisica.

E' possibile dunque che, mentre deve sempre esistere un prolegomeno della metafisica alla teologia sia pur connesso alla teoria del fatto religioso, il trattato teologico possa prendere maggiore coscienza del carattere rivelato del Dio biblico, anche di quello che viene proposto nei manuali filosofici di teodicea e di teologia naturale. E in questo senso la tesi del Lonergan che il discorso su Dio vada incluso interamente nella dogmatica, ci pare una suggestione che debba essere ritenuta.

G. B. B.

J. COPPENS E ALTRI: « LA NOTION BIBLIQUE DE DIEU - LE DIEU DE LA BIBLE ET LE DIEU DES PHILOSOPHES » - Duculot, Gembloux 1976, pp. 449.

Il libro contiene le comunicazioni presentate alla XXV sessione (1974) delle giornate bibliche di Lovanio. Non è possibile cercare una unità in comunicazioni diverse di autori diversi su un tema tanto ampio: rimane tuttavia visibile una linea di tensione e di orientamento che occorre segnalare.

Con la Storia delle forme, l'esegesi biblica è diventata, grazie allo sviluppo della ermeneutica ad opera di Bultmann, un luogo teorico in qualche modo autosufficiente rispetto alla teologia dogmatica, capace di affrontare sul suo terreno problemi che storicamente erano situati sul terreno speculativo.

Il nesso esegesi/ermeneutica, la connessione cioè dell'esegesi biblica con una teoria ermeneutica generale e con la sua specificazione teologica, rendeva possibile una economia della teologia speculativa, e costringeva i dogmatici a ripensare la teologia a partire dal nesso esegesi/ermeneutica come era stato stabilito dal pensiero di Bultmann e in genere dalla filosofia ermeneutica.

Questa stagione sembra conclusa: e se la traccia della Storia delle forme rimane in parte come criterio di esegesi, essa non è più saldata all'ermeneutica esistenziale. Del resto, lo strutturalismo ha prodotto in Francia un metodo di lettura opposto, che cerca il significato del testo nella struttura della sua espressione letteraria e si stacca da qualunque riferimento storico e sociale e da ogni precomprensione esistenziale.

Lo strutturalismo non ha fatto la sua comparsa tra gli oratori prescelti dal *Colloquium Biblicum Lovaniense.* E invece vi ha fatto comparsa la teologia, con una relazione di A. Gesché su « Il Dio della Bibbia e la teologia speculativa », in cui l'esigenza della fede di essere accolta dall'intelletto, di essere pensata, viene espressa con grande vigore.

Lo stesso tema è un tema teologico per eccellenza: porre di fronte il Dio della Bibbia e il Dio dei filosofi è evocare la teologia.

Gli esegeti hanno, sul loro registro, accettato, non il tema nella sua integralità del binomio, ma il riferimento alla conoscenza di Dio come tema prevalente. E' significativo che i Sapienziali abbiano la prevalenza negli scritti che trattano temi veterotestamentari, e Paolo e Giovanni negli scritti che trattano temi neotestamentari. La verità teologale, che è l'ultimo termine

della fede, emerge dall'attenzione alla determinatezza storica, in cui l'esegesi è stata così a lungo inclusa, prima dal protestantesimo liberale e poi dalla esegesi esistenziale.

Il tema del rapporto tra il Dio della Bibbia e il Dio dei filosofi pone il problema degli apporti delle religioni mitiche alla figura del Dio di Israele. Il tema è svolto dallo scritto di H. Cazelles su « Il Dio dello Jahvista e dell'Elohista », che mette in luce come lo Jahvista abbia saputo fare assimilare dal Dio di Abramo e di Israele gli attributi riconosciuti alle potenze cosmiche pagane e l'Elohista abbia saputo far assimilare al Dio dello Jahvista gli attributi morali riconosciuti alla divinità dalla cultura internazionale del suo tempo. Perché una parola su Dio sia compresa, occorre che essa abbia una mediazione nel segno che la esprime e che appartiene alla dimensione storica dell'uomo. La verità dell'unico Dio è stata detta dando l' espressione alla sua manifestazione con le parole del tempo.

Johan Lust in un saggio su « Elia e la teofania dell'Horeb » propone di tradurre I Re 19, 12, in cui si parla del modo di apparizione di Jahvé ad Elia, non più con « il soffio di una brezza leggera », ma, al contrario, con « una voce ruggente e tonante ». Gli argomenti filologici sono di peso, lo è anche il fatto che, nonostante il fascino che per una lettura cristiana della Bibbia, ha la versione tradizionale, la tradizione proposta concorda con gli altri racconti biblici di teofania e anche con la storia e la figura del profeta Elia. All'Horeb Elia percepisce la potenza di Dio, che lo conforta dell'abbandono del culto jahvista fatto da Israele.

Il Lohfink ritiene che nemmeno il credo deuteronomico (Deut. 6, 4) sorpassi una professione di fede monolatrica e che solo una serie di aggiunte posteriori avvicini il Codice deuteronomista al monoteismo come è espresso dal Deutero - Isaia. Lo Zimmerli in un saggio su « Dio nell'annuncio dei profeti » nota l'aumento, nella storia della profezia, dell'annuncio del castigo. In alcuni testi, (Ger. 12, 7; 45, 3), si dice di Dio che egli soffre, in qualche modo, come i suoi profeti, a causa dei castighi che egli infligge.

P.R. Ackroyd esamina la teologia del ritorno come contenuto nell'opera del Cronista, in Esdra, 7, 10 e Neemia 8.

Il Dio del Cronista è un Dio del passato e del futuro: il ritorno nella terra del popolo non è compiuto. Le parole dei profeti, in particolare quelle del Deutero-Isaia non sono realizzate nel ritorno degli ebrei da Babilonia. La realtà conforme alla promessa nel passato, è espressa nella descrizione dei regni di Davide e di Salomone. Secondo Ackroyd, i continuatori del Cronista sono gli apocalittici.

Le attualità della teologia morale e della teologia politica sono discretamente presenti al presidente del Colloquium, J. Coppens, quando conclude il suo intervento su « il peccato offesa di Dio e offesa del prossimo », scrivendo che « sia nel Nuovo che nel Vecchio Testamento la legge morale appare come l'espressione della volontà divina: è per questo che la sua trasgressione suona come un'offesa fatta a Dio. Il peccato contiene, di conseguenza, un aspetto ed un elemento teologico inalienabile ».

I Sapienziali sono oggetto di due comunicazioni. A. Barucq affronta i Sapienziali in riferimento al tema del congresso: « Dio nei saggi d'Israele ». I saggi hanno coscienza del formarsi di una sapienza umana, nata dalla riflessione sull'esperienza: essi criticano tale saggezza in nome di Dio e interpellano Dio a partire da tale saggezza. Giobbe e l'Ecclesiaste offrono gli spunti principali di questa dialettica tra esperienza dell'uomo e Rivelazione di Dio.

Nell'*Ecclesiastico*, e soprattutto in *Sapienza*, la concilazione tra l'esperienza e la Torah è avvenuta. M. Gilbert affronta il tema della « conoscenza di Dio in *Sapienza* ».

Il Gilbert ci mostra le dimensioni mistiche della Sapienza descritta in questo libro. I ragionamenti tortuosi allontanano da Dio, e hanno allontanato sia gli israeliti che hanno rinun-

ciato alla fedeltà alla Torah, giungendo a uccidere i giudei che vi rimanevano fedeli, che i pagani divenuti adoratori degli idoli. Essi sono caduti così nelle vie dell'ingiustizia e in quelle dell'ira divina. Israele è stato scelto da Jahvè come suo popolo, ne ha accettato la sovranità, via alla perfetta giustizia ed all'immortalità beata. La Sapienza dà accesso alla conoscenza di Dio, fa conoscere la verità dell'opera divina nella creazione e nella storia, manifesta interiormente Iddio. E' profondamente biblico riconoscere la sovranità del Signore e sottomettersi a lui nella fede per rimanere in lui nell'amore.

M. Delcor esamina la concezione di Dio propria della letteratura apocalittica. Egli nota qui un nuovo arricchimento nella conoscenza di Dio. Dio non ha solamente il controllo della storia, ma ne assume l'iniziativa, la dirige verso il compimento che dà significato al senso degli eventi. Essi appaiono come manifestazioni nel tempo delle decisioni di Dio nell'eternità.

Successivi scritti hanno per oggetto il Nuovo Testamento, e tendono a sottolineare i modi con cui esso esprime a un tempo l'unità e la diversità di Cristo con Dio. J. Giblet nota come il Dio di Gesù sia il Dio e il Padre di ogni uomo. Egli sottolinea il riferimento universale e personale del rapporto di Dio e dell'uomo: a ciò corrisponde una soggezione personale, e perciò in primo luogo interiore, dell'uomo a Dio. La concezione di Gesù è omogeneamente continuata da Paolo, per cui la croce è il luogo della Rivelazione di Dio come carità. La fede e la pratica della carità conducono i battezzati a ricevere abbondantemente i doni dello Spirito, che lo uniscono alle « profondità di Dio ».

S. Legasse esamina « il loghion sul Figlio rivelatore ». Facendo riferimento al tema del Figlio dell'uomo, come appare anche nelle *Similitudini* di Enoch, il Legasse sostiene l'origine intragiudaica del loghion. Il Legasse esclude che in essa si contenga una identificazione di Gesù con la Sapienza divina. Rimane tuttavia chiaro che, nel loghion, l'uomo Gesù non appare come un uomo ordinario, poiché egli riceve, a titolo unico, il potere di comunicare il pensiero divino che egli è il solo a poter penetrare.

E Schweizer considera « la nozione dell'immagine di Dio nelle prospettive escatologiche di Gesù e di Paolo ». Nel N.T. la terminologia apocalittica è innanzi tutto utilizzata come un mezzo per mantenere intatta la divinità di Dio: essa previene il pericolo di ridurre in Dio, sperimentato in Gesù come l'amore assoluto, al ruolo di semplice cifra di ciò che è sperimentabile dall'uomo. L'umanità divinizzata di Gesù non può essere identificata alla divinità di Dio: e l'esperienza intrastorica di Dio non può essere identificata alla visione nella gloria. L'umano e lo storico costituiscono, in forma diversa, un principio di differenza anche nella pienezza dell'unità. Ciò significa che la figura ultima dell'incontro cristiano con Dio, in cui avviene la perfetta imitazione, interiore e personale, del Cristo, è la mistica personale, interiore, storica nel linguaggio, metastorica nella esperienza. Se cade questo elemento trascendente delle fede, questa degenera in una « contemplazione dell'ombelico », in cui essa non scorge più che se stessa, e termina nell'essere una fede in una fede personale.

Lo scritto di K. P. Donfried su « la giustificazione e il giudizio finale in Paolo » contiene un'interessante critica biblica della concezione luterana della giustificazione. Il Donfried sottolinea che il linguaggio paolino indica la salvezza come un processo, che va dalla giustificazione alla santificazione *(agiasmòs)* sino alla salvezza *(soterìa)*: questa si compie nell'ultimo giorno. Il giudizio escatologico di Dio è il termine di un processo di santificazione operata dallo Spirito Santo.

A. Vanhoye esamina il tema de « il Dio della nuova alleanza in Ebrei » sottolineando che in *Ebrei la* morte di Cristo trionfa della morte e termina alla resurrezione perché essa è una morte trasformata in un sacrificio di alleanza: in questa trasformazione è fondamentale l'opera di Dio stesso, che si rivela come il Dio della nuova

alleanza. Egli manifesta se stesso nella realtà umana del Cristo, facendone la via per cui nella fede e nella carità l'uomo può giungere alla pienezza della divinità.

Il Legrand analizza « il discorso dell'Areopago (*Atti*, 17), il suo kerigma teologico e il suo significato missionario », escludendo la parificazione tra rivelazione a Israele e rivelazione ai pagani e l'omogeneità di *Atti*, 17 con le lettere paoline. L'*agnostos Theos* è propriamente un dio straniero, che non appartiene cioè al Pantheon greco. I greci adoravano il vero Dio implicitamente ma, per loro stessa ammissione, il vero Dio era loro ignoto. La teologia del discorso non è una sfida ma non presenta la fede cristiana come il compimento della conoscenza religiosa dei pagani.

Pierre Bonnard esamina i rapporti tra « contemplazione giovannea e mistica ellenistica ». Il Vangelo è in dialogo con il tema della contemplazione di Dio così vivamente sentito nell'elienismo: come Filone, in Giovanni Dio è contemplato nella Scrittura. Per Giovanni, il Gesù che egli racconta nel suo Vangelo è il luogo della contemplazione del Padre. E la conseguenza della contemplazione è la sottomissione alle parole nella vita, cioè l'imitazione del Cristo, via alla divinizzazione.

C. K. Barrett si interessa anch'egli del Vangelo di Giovanni, domandandosi se esso è « cristocentrico » o « teocentrico ».

Non vi può essere dubbio che per Giovanni, la figura storica di Gesù è centrale per intendere Dio: centrale, ma non finale.

La « penultimanza vitale » del ministero storico di Gesù è portata innanzi nei vangeli sinottici attraverso i mezzi dell'escatologia: ciò accade anche in Giovanni, in cui il tema della escatologia futura va più innanzi di quanto comunemente non si dica. Ma caratteristico di Giovanni è il ruolo che ha lo Spirito Santo nell'aprire lo spazio di un futuro: l'ultimo giorno e il Paracleto esprimono in modi diversi che il ministero storico di Gesù non è il termine della manifestazione di Dio. Il Barrett elenca i modi in cui Gesù appare come « secondario »: è mandato, dipende, è una rivelazione del Padre. Il riferimento, rispetto al Figlio dell'Uomo, alla scala di Giacobbe e agli angeli che vi si muovono, indica che Gesù è un mezzo per giungere a Dio. Gli *egò eimi* del IV Vangelo vengono interpretati in questo senso. Gesù è colui che manifesta Dio: conoscere Gesù è conoscere Dio, in « spirito e verità ». E' ancora nel velo della religione e del segno, ma in un segno che introduce alla pienezza del significato. Ascoltandolo, il Padre è ascoltato, vedendolo, si vede e si adora il Padre. Bisogna a nostro avviso completare la tesi del Barrett, ricordando che se per il IV Vangelo l'umanità di Gesù è il perfetto simbolo di Dio, la teologia del Logos è più della teologia del perfetto simbolo.

In uno scritto « Il Dio dell'Apocalisse » A. Voegtle mostra come l'Apocalisse riprenda e sviluppi la nozione biblica di Dio, in parte sotto l'influenza di una polemica contro il culto degli imperatori.

A. Gesché in uno scritto su « Il Dio della Bibbia e la teologia speculativa » sostiene che occorre accettare sino in fondo il Dio della Bibbia, sul piano speculativo, compito non ancora svolto dalla teologia moderna. L'illuminismo ha messo in dubbio che le verità contingenti contenute nella Rivelazione possano essere pensate. Per l'illuminismo, solo il generale può essere pensato, l'evenienziale, lo storico, il contingente non possono essere *magistri veritatis*, non possono dirimere una questione di diritto, avere forza di razionalità. La tesi illuminista è stata criticata da Hegel. Per Hegel l'universalità autentica non esiste che concretamente: « tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale ». Il Cristo e il cristianesimo sono vere realtà, e perciò capaci e suscettibili di un discorso razionale. Il vero universale è il *concretum universale:* il fatto cristiano offre speculazione perché è speculativo. Una religione « naturale » nel senso di filosofica non esiste, essa è di per sé irreale, artificiale. Il Gesché usa della critica hegeliana dell'illuminismo a buon

diritto, anche se, evidentemente, il razionalismo riprende in Hegel i suoi diritti: il reale è razionale, perché il razionale è il solo reale. In Hegel non vi è una dimensione suprarazionale, né spazio per il Mistero che è proprio della realtà divina.

Il Gesché spinge oltre il discorso, e afferma che « la nostra cristologia, già condotta speculativamente come teologia sul Cristo, dovrebbe essere spinta innanzi come teologia su Dio, il che condurrebbe a correggere sul piano speculativo, certe false immagini su Dio ».

Il problema della unicità e universalità del contingente cristiano è sollevato da J. van der Vekken in un articolo che ha appunto per oggetto « la particolarità della religione e l'universalità della ragione ». Anche per il van der Vekken, la ragione può affrontare il tema religioso solo a partire da una religione data. Il vero Dio è quello della esperienza e del simbolo religioso. La ragione analizza solo l'implicito razionale della esperienza religiosa, lo porta sul suo terreno, ma non può sostituirlo: il Dio dei filosofi non esiste.

Dio dunque non può non rivelarsi che nella singolarità dell'esperienza e nella particolarità della religione: ciò che annunciamo essere avvenuto in Gesù Cristo. Le altre religioni implicano quella manifestazione di Dio in Cristo che solo la fede cristiana conosce e questo è appunto, per un teologo cristiano, il presupposto del dialogo.

G. B. B.

FRANCO MORANDI: « L'UTOPIA FREUDIANA » - Ed. Paoline, Roma 1976, pp. 126.

Di solito l'uso del termine « utopia » — ben lo sappiamo — è impiegato per etichettare, in modo più o meno preciso, visioni relative al futuro, prossimo o remoto, che abbiano in sé una carica di sognante ottimismo o, in ogni caso, di positività e di significato. Se ci si attiene a questa accezione, poco rigorosa ma consueta, sembra piuttosto arbitrario (o forse del tutto incongruo) catalogare le visioni tragicamente pessimistiche di Freud tra gli utopismi. La visione freudiana della civiltà umana non è forse fortemente « demistificante », demolitrice delle false sicurezze a cui tanto volentieri si fa ricorso per cercare un po' di consolazione? Come catalogare tra i pensatori utopici chi scrive frasi come queste: « Molti fra noi difficilmente si rassegneranno a rinunciare alla fede che nell'uomo abiti un istinto di perfezione, che lo ha portato in passato alle sue attuali altezze di attività spirituale e di sublimazione etica, e del quale sia lecito sperare che lo porti in futuro a svilupparlo nel superuomo. Ma io non credo a tale istinto interiore e non vedo alcuna ragione per conservare questa benefica illusione. Lo sviluppo fin qui raggiunto dall'uomo non mi pare che richieda di essere spiegato diversamente da quello degli animali » *(Al di là del principio del piacere,* 1916)? Forse val la pena di citare per esteso anche un altro passo, posto alla fine del *Disagio della civiltà,* a cui Morandi fa più volte riferimento nel corso del libro: « Per cui non ho il coraggio di erigermi a profeta davanti ai miei simili, e mi piego al loro rimprovero di non saper portare loro alcuna consolazione: perché in definitiva è proprio ciò che tutti desiderano, i più feroci rivoluzionari non meno dei più virtuosi credenti. La questione capitale della stirpe umana mi sembra essere se e in quale misura il suo sviluppo di civiltà riuscirà a padroneggiare l'eversione della vita comunitaria prodotta dall' istinto di aggressione e di autodistruzione. A questo riguardo il tempo presente offre forse un interesse particolare. Gli uomini hanno ora saputo avanzare talmente nel dominio delle forze della natura che con il loro aiuto possono facilmente sterminarsi a vicenda fino all'ultimo uomo. Lo sanno bene, e da lì deriva buona parte della irrequietezza attuale, della lo-

ro infelicità, della loro ansietà. E ora vi è una sola cosa da aspettarsi: che l'altra delle due "potenze celesti", l'eterno Eros, si decida a cimentarsi in battaglia col suo altrettanto immortale avversario (Thanatos). Ma chi può prevedere con quale successo e con quale risultato? ». Tutto ciò appare molto più « apocalittico » che « utopico »; oppure siamo giunti a una situazione tanto oscura e irrimediabilmente compromessa da dover etichettare come utopismo una frase come questa solo perché termina con un interrogativo, solo cioè perché non dichiara ormai del tutto perdente l'Eros (che qui sembra superare di gran lunga la semplice funzione di istinto sessuale per erigersi a difensore della civiltà e della razza umana)? In due o tre passi Morandi, riferendosi al brano citato, sembra non del tutto estraneo a una conclusione di questo tipo: « Forse un esito non c'è, né c'è da aspettarselo, così come non c'è da sperare alcun successo » (p. 33); « Quest'esito ci pare scontato anche se la volontà antientropica dell'uomo è un rifiuto innegabile della resa » (p .111).

Tuttavia il nucleo dell'argomentazione volta a mettere in luce il lato utopico di Freud non è questo. Il pessimismo di Freud infatti, per quanto in grado di testimoniare una crisi di civiltà di proporzioni uniche, era ancora vincolato a una dimensione « precatastrofica » (l'interrogativo su cui si chiude l'ultima lunga citazione freudiana è stato aggiunto nel 1931, quando la lugubre ombra di Hitler era appena all'orizzonte), cioè a un periodo in cui la civiltà era ancora vista come qualcosa che nasceva sì dalla *repressione* (la parola che se ben compresa, a detta di Norman O. Brown, spiega da sola l'intero mondo freudiano) ma che ancora era in grado di offrire, forse per l'ultima volta, valide contropartite: « Quando Freud affermava che "l'uomo civile ha barattato parte della sua possibile felicità per un po' di sicurezza", si trovava ancora in un mondo dominato da questa *sicurezza* ma già l'aver detto di questo *baratto* stava a dimostrare una stortura che il tempo rivelerà essere sempre più mostruosa. Questa *scoperta* non venne mai affrontata da Freud: egli si rifiutò ostinatamente di andar oltre, cioè di praticare quella coerenza che pur deve esserci tra diagnosi e terapia » (pp. 81-2). Il baratro si è aperto e tutta la civiltà non solo è diventata nevrotica (ipotesi prevista da Freud:: « Se lo sviluppo della civiltà ha una somiglianza così pronunciata con quella dell'individuo e lavora con gli stessi mezzi non si è legittimati alla diagnosi che alcune civiltà, o epoche di civiltà, siano diventate "nevrotiche" sotto lo sforzo della civilizzazione? ». *Il disagio della civiltà)* ma addirittura completamente schizofrenica: « Allora ha ragione Lacan quando afferma che altro non ci resta se non "la schizofrenia collettiva" essendo ormai la psicanalisi "fuori gioco", cioè esaurita, insufficiente, inutile » (p. 121).

Ma perché la psicanalisi si è esaurita, svuotata? Perchè in quest'era postfreudiana e postcatastrofica (l'umanità è sopravvissuta anche ad Hiroshima) possiamo bollare di utopia la « profezia » freudiana sulla crisi della civiltà? Una risposta ci viene appena aperto il libro, là dove leggiamo il motto ad esso preposto, una frase di T.S. Eliot: « *Human Kind cannot bear very much reality* » (il genere umano non può sopportare un grado molto elevato di realtà). Il vero utopismo di Freud è allora quello di aver creduto di poter vedere anche la catastrofe *sub specie scientiae*, cioè di poter formulare una scienza dell'inizio e della fine della civiltà. Ecco dunque che la dimensione utopistica di Freud si lega all'importante problema dello status epistemologico della psicanalisi. La psicanalisi — come scrive nella prefazione Giuseppe Sermonti — « nella sua pretesa di risolvere "globalmente" l'uomo si è preclusa la possibilità di classificarsi tra le scienze, il cui primo precetto è quello di limitare il proprio territorio » (p. 8). Questa pretesa, che in ultima analisi è ancora una delle estreme propaggini della razionalità illuministica, ha condotto Freud alla convinzione di poter evidenziare le costanti dell'umano, lo ha indotto a cercar di tracciare la pa-

rabola rigorosa dell'intero corso della civiltà, quasi fosse un terreno che si para lì di fronte a noi per essere studiato, analizzato, scientificamente descritto. Ma come si può continuare a sostenere una simile visione quando la scienza è diventata a propria volta alienante e totalizzante, quando è diventata scientismo? « In una società governata sempre più dalla razionalità scientifica, nella quale è inclusa la razionalità economica, la censura è affidata non più ai tabù tradizionali, ma alla scienza stessa. Se la scienza stessa si è fatta modalità ufficiale del pensiero (la dimensione unica di Marcuse) allora si trova, essa, ad esercitare la repressione » (p. 12). L'io si frantuma, ma non freudianamente sotto l'urto combinato e contrapposto dell'es e del super-io, del turbinoso mondo inconscio e della condanna morale, bensì a causa della sua stessa razionalità; è il mondo della coscienza e della razionalità ad autodistruggersi. In questa prospettiva la visione freudiana sembra davvero utopica; infatti ci si trova di fronte non a un inconscio a brandelli ma addirittura a un « io scomposto in tante cose che non riescono a comporsi in un corpo » (p. 12).

Freud diviene allora annunciatore di una crisi di civiltà e nello stesso tempo espressione di una civiltà già remota, incapace di indicarci il nostro vero, intimo e nascosto volto. Ma neppure ora, che siamo giunti all'ultimo stadio, sembra facile scoprire il nostro vero volto: « Messo con le spalle al muro, l'uomo sembra dunque ricercare in una definizione di se stesso la propria ancora di salvezza, l'ultima spiaggia prima dell'arresto finale. A nostro avviso questa ricerca ci sembra pregiudicata però dalla riluttanza da parte dell'uomo del nostro tempo ad abbandonare il primato ontologico dell'*economico* » (p. 105). Lo scavo va fatto più in profondità, oltre la soglia del « paradosso », oltre l'« economico », oltre la « scienza », ma dove si troverà mai la « mediazione » che ci consentirà di toccare questi abissi? « Possiamo parlare a questo punto di vera e propria tragedia e conseguentemente avanzare la rituale domanda: è possibile uscirne? Posta l'inattualità di qualsiasi ruolo consolatorio, diciamo che questa domanda contiene in sé la stessa definitiva contraddittorietà dell'uomo. Una contraddittorietà che proprio Kierkegaard ci offre alla fine della sua *Malattia mortale*, quando non può fare a meno di presentarci il Cristo (...). Ma la fine dell'utopia freudiana non può sfociare automaticamente nel paradosso cristiano senza passare attraverso l'uomo » (p. 122). E' proprio l'uomo in frantumi il fragile, insostituibile anello di una mediazione irrinunciabile; occorre dunque che l'uomo si ponga coraggiosamente e definitivamente di fronte a se stesso, si guardi senza più maschere, neppure quella della scienza, per scoprire così il suo vero volto e vedervi l'incancellabile riflesso del paradosso: « Così la *malattia mortale* seguita spietatamente il suo corso dietro le accattivanti cortine che l'uomo ancora riesce ad inventare. Ora ci sembra di dover concludere affermando che solo quando queste potranno essere lacerate, l'uomo potrà intravvedere la sua liberazione » (p. 123).

P. S.

EDITH STEIN: « LETTERE 1917-1942 » - Roma, Città Nuova 1973, pp. 183.

La figura di Edith Stein, la sua vicenda spirituale, non può essere compresa dissociatamente dalla vicenda storica che visse ed in cui visse questa donna tra la fine del secolo scorso e la prima metà del nostro.

Le grandi figure del Carmelo, specie le più recenti, hanno fatto affiorare il mondo e la storia nella loro esperienza mistica, derivandolo sempre in qualche modo da Dio, primo conosciuto ed esperimentato. In Dio scoprivano il mondo, in Dio lo leggevano,

con tutte le sue bellezze e brutture, e a Dio lo offrivano attraverso la loro immolazione. Per colei che sarà suor Benedetta della Croce non è così. Ebrea, atea, filosofa porterà nel profondo silenzio dell'unione e del sacrificio di sé, il rifiuto religioso del suo popolo, il misconoscimento della verità da parte dell'uomo, i vani sillogismi del sapere umano. Tutta la sua esperienza del mondo e dell'uomo è portata in Dio sino all'ultimo dei suoi giorni, consumazione del sacrificio cruento di sé a Dio per il suo popolo perseguitato e per la pace del mondo.

Non a caso sono stati studiati in questi ultimi tempi notevoli rapporti spirituali tra la Stein e Raïssa Maritain. La moglie del filosofo francese, anch' essa ebrea, si offrì vittima, per la pace, nello stesso giorno della Stein. Ambedue furono guidate da S. Giovanni della Croce, ambedue appartenevano al gran mondo intellettuale, ambedue consumarono, anche se diversamente, il loro proposito di espiazione. Le lettere non sono certamente l'opera più significativa, in sé, della spiritualità della Stein. Il testo più importante è senza dubbio Kreuzeswissenschaft (Scientia Crucis), ponderosa introduzione alla teologia mistica del santo Dottore carmelitano. Eppure, *quoad nos*, le lettere sono più significative, perché in esse conosciamo la vera personalità mistica della Stein, personalità che in Scientia Crucis non traspare perché tutta nascosta dalla grande luce di Giovanni della Croce.

Ché anzi certe volte Giovanni della Croce è letto più nel suo apparire esteriore, nella grandezza delle sue sofferenze, nella costanza delle mortificazioni che lo delineano più come un asceta padre del deserto che come il mistico della « Fiamma d'Amore ».

Queste poche lettere ci fanno invece conoscere la vera fisionomia religiosa della Stein, specie nel suo apparire come mediatrice tra Dio e il popolo d'Israele, realtà quella di Israele che è stata il sigillo di tutta la sua esistenza, sino all'offerta della vita.

M. C.

LUIGI GALLINARI: « IL "DE COMMUNIONE RERUM" DI GIOVANNI LUDOVICO VIVES » - Istituto Universitario di Magistero, Cassino 1974, pp. 128.

Tra le opere del celebre umanista spagnolo, questa che compare nell'ottima traduzione italiana di Luigi Gallinari, con il testo latino a fronte ed ampia introduzione, non è certo tra le più note. Tuttavia, così come è stata posta nel giusto rilievo l'importanza del Vives pedagogista, va anche opportunamente rivalutata la sua opera di sociologo.

L'occasione del *De communione rerum* è stato l'atto rivoluzionario con cui nel 1534 il teologo Bernardo Rothmann insieme al panettiere Giovanni Mathys ed al sarto Giovanni Bockelszoon (Giovanni di Leida) vincendo le elezioni riuscirono a far prevalere gli anabattisti nella città di Münster ed a instaurarvi il « Regno dei Santi » o « Regno di Sion » fra l'altro stabilendovi la comunione dei beni e delle donne: una forma, diciamo, di comunismo cristiano che pretendeva di ispirarsi alla maniera di vivere dei primi cristiani in Gerusalemme (*Atti degli Apostoli*, 2, 44-45). E' noto come il tentativo utopico degli anabattisti scatenasse le reazioni congiunte di protestanti cattolici fino all'espugnazione di Münster avvenuta nel 1535. Durissimo fu l'atteggiamento di Lutero e di Melantone, più moderato quello del Vives, il quale col *De communione rerum* cercò di stabilire un vero dialogo con quella parte dei sostenitori del nuovo regime che stimava errassero in buona fede.

Per il Vives è contro natura qualsiasi tentativo di imporre coattivamente per legge una comunione dei beni in maniera totale e indiscriminata. Ed è anche difforme dallo spirito del vangelo: Gesù quando dice « Va e vendi tutto quello che hai... » non comanda di mettere i propri beni in

comune, ma soltanto che non si possegga nulla che possa impedire di seguirlo; e quando gli *Atti* affermano che i primi cristiani avevano tutto in comune vogliono significare non 'abrogazione della proprietà privata ma la carità fraterna che regnava tra di essi e l'indifferenza con cui ciascuno possedeva le proprie cose senza parlare di «mio» e di «tuo». Comunque, se il Vives rifiuta qualsiasi comunismo dei beni, altrettanto radicalmente rifiuta qualsiasi interpretazione egoistica del diritto di proprietà, come pure denuncia senza mezzi termini l'avarizia, la durezza di cuore, gli abusi dei ricchi e le ingiuste disuguaglianze economiche ed afferma che il cristiano non può considerarsi padrone assoluto ma solo amministratore dei propri beni, ed è tenuto a farne buon uso a vantaggio di tutti e specialmente dei poveri.

Ci sembra che in quest'opera, pur fine ed equilibrata, l'intento polemico non consenta allo stesso autore di dare al proprio pensiero uno svolgimento pari a quello che caratterizzava un'altra opera, scritta dieci anni prima, il *De subventione pauperum*. Qui c'era meno preoccupazione di difendere il diritto di proprietà e più di far rivivere quello spirito che animava i cristiani dei tempi apostolici, e che era rievocato con accenti ben diversi, come nel cap. VI del libro II. C'era uno slancio di ben diversa natura, un più vasto orizzonte, una visione più serena. Notevole, infine, appariva la ricchezza delle tematiche sociali che, attinte al vangelo ma riferite alla situazione dell'epoca, invocavano precisi interventi dello Stato: l'attuazione del gran comandamento della carità prevedeva quella mediazione politica che è così necessaria perché la carità possa realmente essere incisiva ed efficace. E' per questo che, avendo potuto leggere del Gallinari anche la traduzione di quest'opera pubblicata per ora solo in forma di dispense (dal medesimo Istituto universitario) ci auguriamo che possa quanto prima esserne curata anche un'edizione a stampa. Una tale pubblicazione potrà aiutare a comprendere meglio le motivazioni più profonde dello stesso *De communione rerum* e consentirà di inquadrare in maniera più compiuta un pensiero sociale originalmente cristiano che offre ancor oggi aspetti di vivo, attuale interesse.

F. L.

L. POMPA: « GIAMBATTISTA VICO - STUDIO SULLA SCIENZA NUOVA » - Armando, Roma 1977, pp. 204.

E' probabile che dietro al crescente interesse della cultura anglosassone (ma anche quella di origine tedesca. Si pensi, ad es., a Karl Otto Apel) per Vico (che ha trovato in Isaiah Berlin il suo più autorevole esponente) ci siano altre ragioni ma è suggestivo pensare che la principale molla che ha richiamato l'attenzione sul filosofo napoletano sia stata il fascino che emana dall'irripetibile sforzo di un pensatore isolato di ricostruire, da solo, l'intera storia della umanità ritrovandone le stesse leggi di sviluppo: « preghiamo il leggitore che rifletta a quanto si è scritto d'intorno ai principi di qualunque materia di tutto lo scibile divino ed umano della gentilità (*S.n.*, 330). Proprio il mondo anglosassone che, forse più di ogni altro, ha sperimentato la polverizzazione centrifuga della specializzazione ad oltranza può sentire vivo il fascino dello sforzo vichiano di collocare entro un unico orizzonte le sterminate antichità con cui Vico — a differenza di noi — poteva ancora misurarsi. E allora, se non è più possibile occuparsene in prima persona, non resta che occuparsi di chi se ne è occupato, ed ecco il proliferare di studi vichiani.

Ma va anche detto che la nostra ipotesi può essere, al massimo, allusiva a motivazioni nascoste, forse addirittura inconscie, e non è direttamente funzionale alla valutazione cri-

tica delle opere proposteci da questo gruppo di studiosi anglosassoni, e quindi neanche di questo, *Giambattista Vico-studio sulla Scienza nuova* di Leon Pompa, professore all'università di Edimburgo. L'approccio prevalente del libro risente di un carattere peculiare della cultura anglosassone, cioè l'attenzione rivolta alla epistemologia. Anzi si potrebbe dire che l'interesse per Vico inizia proprio dal fatto che Vico ha fornito una precisa, anche se del tutto particolare, fondazione epistemologica alla sua *Scienza nuova.* Anzi se c'è chi ha parlato del « risorgere della filosofia speculativa della storia all'interno della tradizione analitica » (H. Fain, *Tra filosofia e storia,* Armando, 1974) si può dire che l'interesse per Vico integri una tale prospettiva in quanto segna un recupero epistemologico della storia anche se all'insegna di un'epistemologia propria delle *humanities* che ben poco ha da spartire con quella delle scienze della natura.

« Diverse importanti relazioni si possono scoprire tra la dottrina del *De antiquissima* e quella della *Scienza nuova.* In primo luogo è chiaro che il tipo di schema tassonomico che muove tali teorie contenute nelle due opere è interamente diverso. Nel *De antiquissima* la matematica è il più alto tipo di conoscenza accessibile all'uomo. Essa è seguita dalla conoscenza della meccanica. della fisica e dei fatti umani nell'ordine. Nella *Scienza nuova, i*nvece, il tipo più alto di conoscenza è quello del mondo degli uomini, poiché, avendolo fatto gli uomini, gli uomini possono conoscerlo (331). Della matematica si pensa ancora che soddisfi alla maggior parte delle condizioni di una scienza: tuttavia essa è considerata come inferiore alla conoscenza del mondo degli uomini, perché tratta di astrazioni piuttosto che di realtà. Il mondo naturale, invece, è ora considerato come inconoscibile: poiché Dio l'ha fatto, solo Dio lo conosce (331) » (p. 97). Da quest'esposizione del celebre *verum et factum* vichiano derivano una serie di conseguenze che vengono riassunte da Pompa nelle frasi conclusive del libro, dove più evidente si sente l'influsso di Isaiah Berlin (cfr. I. Berlin, *The Divorce Between the Sciences and the Humanities,* trad. it. in AA.VV., Giambattista Vico, Galiani, Joyce, Levy-Strauss, Piaget, Roma, 1975, pagine 219-265): « In conclusione, perciò, la concezione vichiana di una scienza dell'uomo, e la sua pretesa che essa sia epistemologicamente superiore a qualsiasi scienza naturale, riposa su una tesi circa la capacità degli esseri umani di giungere all' autocomprensione. La necessità di usare tale conoscenza nel costruire la storia pone allo storico esigenze superiori e soggiacenti a quelle che egli condivide con lo scienziato della natura. Al tempo stesso, tuttavia, essa gli permette di fornire spiegazioni che, in ultima analisi, sono più intellegibili di qualsiasi spiegazione fornita dalle scienze della natura » (p. 195).

La storia è inserita in un nuovo inquadramento epistemologico in cui il rigore non è scomparso ma non è più quello delle scienze della natura; ma non è questo il punto su cui desidereremmo soprattutto soffermarci, piuttosto vorremmo riflettere su di un' altra conseguenza di una siffatta premessa e a cui Pompa nel suo libro ha dedicato particolare attenzione. Se la conoscenza della storia, e la conseguente possibilità di scoprirne le generalità, si fonda sul criterio del *verum et factum* (« questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana » (331). che ne è del concetto vichiano di provvidenza? Come conciliare il ruolo della provvidenza di reggitrice delle cose umane con la convinzione che è l'uomo l'unico attore, e quindi conoscitore, della storia? « La difficoltà di trovare una interpretazione coerente della tesi di Vico che la storia umana sia opera dell'uomo, è molto accresciuta dalla sua contemporanea e frequente insistenza nell'affermare che essa è anche opera provvidenziale » (p. 69).

La risposta di Pompa sarà quindi tale da cercar di conciliare la provvi-

denzialità della storia con la convinzione che l'uomo è l'unico attore nella storia, nonostante che la *Scienza nuova* voglia essere una « dimostrazione, per così dire, di fatto istorico della provvidenza » (342). Per attuare quest'impervio accordo va innanzi tutto indagato l'uomo che opera nella storia; si deve esaminare cioè la natura stessa dell'uomo. E la risposta che ci viene fornita è che la natura dell'uomo è eminentemente sociale. « Sostenendo che l'uomo è per natura socievole, il Vico colloca il fondamento della società a un livello più profondo che Grozio. Per quest'ultimo la società non può essere un concetto ultimo, perché può essere spiegato in base a qualcosa di più primitivo: l'umano desiderio, informato dall'umana ragione. Per Vico, invece, essa né può né ha bisogno di essere spiegata: la socievolezza umana è qualcosa di fondamentale, un principio che va usato per spiegare, ma non suscettibile di spiegazioni esso stesso. Che vi siano aspetti sociali irriducibili alla storia umana va, dunque, considerato come scontato per la scienza del Vico » (p. 41). Fin da ora ci si può preparare a intravvedere quel nesso tra provvidenza e socievolezza che è per tanti aspetti fondamentale. Non è allora un caso che gli epicurei che sostituirono il caso alla provvidenza e gli stoici che vi sostituirono il fato siano giudicati da Vico come filosofi « monastici o solitari », cioè incapaci di cogliere il ruolo fondamentale e costitutivo svolto dalla società rispetto all'uomo. Infatti, proprio perché avviene in un contesto sociale, l'azione del singolo per quanto spinta da motivi egoistici, inevitabilmente si compone con tutte le altre, ma tutte, pur derivando unicamente dall'uomo, devono far i conti con un ambiente che, pur essendo costituito in massima parte dalle loro stesse azioni, non è loro completamente noto. Noi abbiamo da un lato l'uomo individuo e caduto, che agisce pensando solo al proprio vantaggio; e dall'altro una successione ordinata di forme sociali che si svolgono secondo un piano che gli operatori ignorano in larga parte. E' questa la dottrina dell'eterogenesi dei fini » (pp. 72-73). E ancora: « Questa dignità pruova esservi provvidenza divina e che ella sia una divina mente legislatrice, la quale delle passioni degli uomini, tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali vivrebbero da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili per gli quali vivono in umana società" (133). Quest'argomento si può riassumere come segue:

1. Gli uomini sono naturalmente viziosi e, se il loro comportamento fosse controllato solo dalle loro nature individuali, essi si distruggerebbero.

2. Operando nella cornice della legislazione, però, essi formano ordini civili, in cui i loro vizi naturalmente contribuiscono ad una felice vita sociale.

3. Questi fatti provano che vi sono forze che lavorano per il bene dell' uomo altrimenti che la loro natura individuale: cioè, che vi è una divina provvidenza.

4. Questo, a sua volta, prova l'esistenza di una mente divina legislatrice » (p. 74).

Va poi particolarmente sottolineato che non solo le azioni dei singoli, pur nate da motivi egoistici, si riescono ugualmente a comporre secondo un disegno organico, ma anche che queste stesse azioni, pur avvenendo in luoghi e tempi diversi, originano istituzioni identiche che si sviluppano secondo stesse modalità come si può riscontrare nella celebre teoria vichiana delle tre età. L'idea di provvidenza si sposa allora con quella del ciclo storico, con quella dei corsi e dei ricorsi. Ma ecco cosa scrive in proposito Vittorio Mathieu nella sua introduzione all'edizione italiana dell'opera di Pompa: « La tendenza antropologica della Bibbia, attenuata dal cristianesimo ed esasperata nell'islamismo, porta a vedere nella provvidenza un agire simile a quello dell'uomo, fondato su previsioni e scelte deliberate. La filosofia plotiniana, al contrario, escludeva ciò radicalmente, essendo questo modo di provvedere indice di imperfezione e di mancanza (...). Vico ac-

centua la correzione che l'influsso neoplatonico aveva apportato all'antropomorfismo biblico già nella stessa teologia cristiana. Ma neppure esclude esplicitamente un provvedere fatto di previsioni e di deliberazioni: sia pur da intendersi attraverso l'analogia. La provvidenza rimane, di conseguenza, ambigua (...). L'agire della provvidenza non è mai riconoscibile *accanto* a quello degli uomini, ma gli uomini, d'altro canto, non dispongono a loro piacimento dell'ispirazione del loro agire, come non ne dispone il poeta: e per questo non agiscono da soli. Quando, poi cercano di rendere totalmente "umano" il vero (e quindi il fatto), ne acquistano bensì la disponibilità tecnica, ma pagano tale umanizzazione con un distacco dalla verità dell'origine, per cui la loro tecnica cade nella "barbarie della raffinatezza", e il ciclo deve ricominciare » (pp. 12-14).

Dunque la posizione di Vico rimane sospesa ambiguamente tra un neoplatonismo e una fede biblica non del tutto abbandonata? Non ci pare. Certo l'aggancio con la teoria del ciclo storico ci sembra davvero irrinunciabile. Non a caso infatti a detta di Vico stesso un tipico filosofo sostenitore della provvidenza è stato Platone: « Adunque di fatto è confutato Epicuro, che dà il caso, e i di lui seguaci Obbes e Macchiavello; di fatto è confutato Zenone, e con lui Spinoza, che danno il fato: al contrario, di fatto è stabilito a favor de' filosofi-politici, de' quali è principe il divino Platone, che stabilisce regolare le cose umane la provvidenza » (1109). « La natura de' popoli prima è cruda, di poi severa, quindi benigna, appresso delicata, finalmente dissoluta » (242). Come non vedere la stretta parentela che lega tali asserzioni vichiane e quanto scritto da Platone, per es., nell'ottavo libro della Repubblica in cui si discute il ciclo della progressiva decadenza dello Stato perfetto fino al punto di massima degradazione, la tirannide (il corrispettivo platonico della vichiana dissolutezza)? E il ciclo poi anche per Platone ricomincia daccapo (con un brusco salto, questo sì ignoto a Vico). E come non ricordarsi che la teoria del « ciclo storico » si ripropose potente (come mostrato dagli studi di Wind e di Gilbert) anche nel pensiero politico rinascimentale compreso in quello dell'« epicureo Macchiavello » (cfr. *Discorsi*)? Certo in Vico il ciclo comincia dalla ferinità e non dall' « età dell'oro », e la distinzione non è certo trascurabile. Ma anche questo aveva il suo « archetipo » classico nella tradizione epicureo-lucreziana, in cui l' uomo acquista gradualmente la propria umanità. Bastava corredare questa tradizione (certamente povera di nerbo civile, Lucrezio riconoscendo l'« artificialità » della società umana vuole in sostanza mettere in evidenza il prevalere ineluttabile della natura sull' l'uomo) con la forte tempra politica di Platone, per ottenere quelli che, a nostro avviso, sono i presupposti che più hanno influito sull'interpretazione vichiana della storia.

Dunque Vico sarebbe un pensatore pagano e in lui non vi sarebbe traccia di cristianesimo? Tutt'altro. E' tipico della tradizione cristiana attribuire una certa autonomia e anche provvidenzialità alla tradizione classica (si pensi solo all'idea di impero preposto al benessere temporale), ma anche di distinguerla da quella ebraico-cristiana.

Vico parla, come ricordato all'inizio, del suo cimentarsi con « tutto lo scibile divino ed umano della gentilità ». Della gentilità appunto, infatti Vico tiene ben distinta la storia delle nazioni da quella del popolo ebreo il quale, in quanto protagonista di una storia sacra, gode di una sua particolare autonomia. Quello ebreo infatti è un popolo che ha avuto aiuti straordinari da Dio, mentre la storia delle nazioni descritta da Vico ha avuto il suo inizio dopo la condanna inflitta da Dio agli uomini quando vollero costruire la torre di Babele. Né ce la sentiamo di considerare — come altri hanno fatto — tutto ciò come una semplice concessione tattica dovuta all'intolleranza dei tempi in cui il filosofo napoletano si trovò a vivere.

P. S.

ERNST DASSMANN: « LA SOBRIA EBBREZZA DELLO SPIRITO » - traduzione dal tedesco di Bonifacio Baroffio - Romite Ambrosiane - Sacro Monte Varese, 1975 - pp. 344.

Ricorrono con sempre maggiore frequenza — in quasi tutti gli studi su Ambrogio — le due più classiche immagini di lui, che lo vogliono ora rigido principe della Chiesa a imporre il famoso divieto a Teodosio, mentre ce lo dipingono poi immerso nella lettura quando Agostino, non ancora cristiano, eppure scettico sempre meno convinto, si avvicina a lui timoroso di disturbare. Ma quale allora l'immagine autentica del vescovo di Milano? Gli studi più imponenti, per la qualità e per la capacità di spaziare su tutta l'opera di Ambrogio, si rivolgevano fino a poco tempo fa su quella sua *Kirchenpolitik* (tale era proprio il titolo usato dal Von Campenhausen, ma nello stesso senso andavano anche il Dudden e il Palanque) il cui risultato si può emblematizzare nella prima immagine sopra riferita. A questi studi si accosta nel 1965 l'opera del Dassmann sulla spiritualità di Ambrogio, che contrasta tale singolare unilateralità bibliografica: per quanto riguarda la teologia ambrosiana — avverte lo stesso Autore nell'introduzione in rapida rassegna storica — si è semmai considerato il suo specifico apporto alla dogmatica, disconoscendo ancora spiritualità e pastorale. Tutta la divisione riflette ovviamente una nostra comodità analitica e difficilmente sarebbe stata compresa dai Padri, quindi tanto meno da Ambrogio (p. 199). Se in un ambito orientale pastorale e riflessione teologica potevano a volte disgiungersi (così può far riflettere il caso del Nisseno e di Basilio), non capitava altrettanto a Milano. Oltre ciò filosoficamente va rammentato che spirituale non era l'opposto di carnale, ma ne costituiva un accrescimento (p. 188).

In un'ottica così solidamente realistica e storica — difatti rispettoso della cronologia delle opere è il metodo adottato — il Dassmann conduce la sua ricerca ancorandosi, prima che a un'aggiornata documentazione critica, al dato testuale ricavabile da Ambrogio. Così per l'Autore cesura di questo itinerario spirituale può essere considerata la « scoperta » del Cantico dei Cantici, in modo particolare assorbito attraverso il filtro origeniano, con i frutti preziosi che ne ricavano l'ecclesiologia e la spiritualità sacramentale ambrosiana (pp. 168 e 185). La continua discussione delle fonti della meditazione — classiche giudaiche bibliche cristiane — eseguita con grande capacità critica pone anche direttamente (p. 94), ma spessissimo anche indirettamente, la questione insospesa dell'originalità di Agostino nell'opera di mediazione culturale tra antichità e medioevo: in questa direzione riteniamo che ci sia ancora molto da dire.

Nuovamente, anche a costo di ripetere, ci parrebbe utile rilevare come traspaia dall'insieme dell'esame sulla spiritualità la severa praticità del vescovo: l'iniziale concezione quasi pagana (p. 46) di una miserabile condizione umana illuminata solo dalle virtù, passa per la porta stretta della nuova ragione e scopre la filantropia divina (p. 118), l'economia della redenzione *pro nobis* (p. 137) e, con lo stupendo balzo del Cantico (pp. 153-59), l'amore nuziale di Cristo per la Chiesa nel rapporto intimo con ogni anima, per la *sequela Christi* così radiosa ed umile insieme, mai incline a forme di conoscenza esoterica, estatica, misterica (p. 92 e 217).

Entusiasmante è l'opera del Dassmann proprio per tale sua così precisa dedizione ai testi — e il ringraziamento a Bonifacio Baroffio per questa diligente traduzione ci pare doveroso. Nei pochi punti in cui l'edizione italiana ha dovuto adattare — per il motivo dichiarato di non consegnare il prodotto a un numero di studiosi ancora più esiguo — ci pare che non sia stata mutilazione grave, confrontato al buon regalo fatto a chi si occupa di patristica nel nostro paese.

F. G.

POSTILLE

LA CULTURA POLITICA DELLA DESTRA CATTOLICA — *Il rapporto cattolicesimo-politica ritorna inevitabilmente al centro di molte posizioni teologiche e storiografiche contemporanee. Se infatti la cristianità è finita (come siamo indotti continuamente a constatare, non solo più per l'ascolto di voci profetiche ma per la sperimentazione quotidiana di fatti e di opinioni), ciò non significa che quel rapporto sia finito (1). Se non è più storicamente possibile determinare la configurazione immediata del potere politico in riferimento alle verità cristiane, ciò non toglie che non rimanga il problema, per il cristiano, di come valutare la sua presenza nel creato e come situarsi nella storia.*

La fine della cristianità non comporta un ritiro del cristiano dalla storia, una sorta di malinteso monachesimo per cui si ha disinteresse per il mondo, si fugge il mondo come una realtà maligna, come vuole l'eredità gnostica. Secondo il modello cristico, il cristiano, che non è del mondo, offre la sua vita per la salvezza degli uomini, e porta il creato alla sua « seconda » creazione: l'incontro e l'unione al divino. La fine della cristianità ripropone, ad un più alto livello di consapevolezza, la questione del rapporto Chiesa-storia.

Del resto, il concetto di fine della cristianità non è stato ancora pienamente compreso né accolto (e in questo è ancora una testimonianza profetica), se non come un mero dato di fatto: la constatazione di una decadenza. Una decadenza cui si dà un segno positivo o negativo. Da questa diversità di segno dipendono tentativi di senso opposto: quelli verso una nuova cristianità oppure verso una nuova umanità. In questi ultimi due decenni si è anzi assistito ad una iperproduzione di teologia politica nei due sensi.

---

(1) Sul concetto di fine della cristianità si cfr. G. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano, il comunismo e la società radicale.* Firenze 1976, pp. 7-9, 55 sgg.

La fine della cristianità e il ruolo della profezia

Chiusa l'età costantiniana con il secondo concilio vaticano, il primato « religioso » del cristianesimo sarebbe finalmente riemerso contro il millenario errore « integralista » e temporalista: è dunque positivo che la cristianità sia finita perché finisce così anche l'errore che essa incarnava. Ma il cristiano è uomo con gli uomini, ne divide il destino, ne condivide le lotte per un mondo più giusto e umano: in questa dimensione egli non deve più usare la sua fede, onde evitare ogni teocratismo, deve usare gli strumenti che la società stessa gli fornisce. La nuova umanità, per il cristiano che non voglia più determinarsi teocraticamente, si costruisce a prescindere dalla fede.

Questo obiettivo storico nega la possibilità di una nuova cristianità, ma tende anche a negare la significanza della Chiesa nella storia relegandola a un ruolo meramente liturgico e monastico (di un monachesimo ridotto per altro alla coscienza). In realtà le posizioni secolaristiche non hanno smesso la mentalità temporalistica: la guida della storia comporta la costruzione di strutture politiche e sociali, ottenute, invece che in nome della fede, mediante mezzi « laici ».

Si vuole salvaguardare la diversità della fede e della Chiesa rispetto alla storia (il che è perfettamente neotestamentario), ma si finisce per porre la politica come alternativa alla Chiesa, in una logica che vede la Chiesa subalterna alla storia: proprio perché si dà alla costruzione di un mondo terreno una valenza che è ignota al Nuovo Testamento, dove il solo fine sufficiente all'uomo è il possesso di Dio e non il possesso della terra, la sua patria è il cielo e la terra un esilio.

Il progetto di una nuova cristianità si pone un obiettivo diverso solo in apparenza. Non si vuole più salvaguardare la diversità della Chiesa rispetto alla storia, quanto affermare che la Chiesa deve segnare di sé la storia, portare la storia dentro la divinità (il che è anche perfettamente neotestamentario), ma si finisce per volere costruire, in nome della Chiesa, un potere terreno, e alla fine per misurare ogni legittimità cristiana su questo potere, subordinando ancora una volta la Chiesa alla politica.

Il primato della Chiesa e della fede sulla storia e sulla politica non comporta di per sé la negazione della storia e della politica. Il cristiano per fede crede in Dio uno e trino, e crede perciò a un disegno divino sulla storia, che le missioni del Figlio e dello Spirito manifestano e realizzano riportando la storia al Padre. Manifestare e realizzare questo disegno appare come il più alto compito politico per il cristiano: è propriamente il suo compito storico.

Ora, questo compito, nell'era post-cristiana, appare sempre più legato alla profezia. « Sul piano della profezia non è possibile deconnettere la politica dalla fede », perché « la profezia è chiamata propriamente a diri-

gere gli atti della comunità (le scelte pratiche, contingenti) al loro fine soprannaturale » (2). Il compito storico del cristiano è, come quello cristico, legato all'annuncio della patria celeste e all'offerta della propria vita perché gli uomini e la storia siano segnati della realtà divina. Ma questo compito non consiste tanto nella costruzione o nel mantenimento di un potere (cristiano o umano) quanto nel guidare tutto e tutti all'incontro con Cristo: una guida che consiste nel saper giudicare la storia nella luce di Dio, nel valutarla in prospettiva escatologica, così che il cristiano (e l'uomo) possa comprendere gli avvenimenti in cui viene a trovarsi, dare ad ognuno il suo valore, illuminando un cammino che porta a Dio, in cui anche l'insuccesso storico diventa la condizione del successo escatologico.

Ora la profezia è lo strumento principe in questa direzione, perché solo la profezia è quel carisma che permette di guidare l'uomo non a partire dalla sua fede ma a partire dalla condizione storica in cui l'uomo si trova. Nel dibattito di questi ultimi decenni il tema della profezia si è nuovamente e singolarmente affacciato nella coscienza cristiana (poiché è ricomparso nella realtà della Chiesa), ma esso non è stato ancora sufficientemente affrontato, nel suo significato ecclesiologico, sia a livello teologico sia a livello storico; si è anzi spesso usato il termine e il concetto impropriamente o maldestramente (3).

La cultura di destra e il cattolicesimo politico

Tra i più recenti lavori di storia contemporanea il cui giudizio alla fine richiede una considerazione alla luce del concetto di profezia, è quello che un giovane storico, Giovanni Tassani, ha dedicato a « La cultura politica della destra cattolica » (4).

Bisogna innanzitutto dire che il lavoro del Tassani copre un vuoto nelle nostre conoscenze storiografiche: egli offre infatti per la prima volta un quadro complessivo di una cultura che è stata ed è considerata abitualmente come non-cultura, e verso cui abitualmente si esercita un giu-

---

(2) O. Bucci, *Savonarola, martire della profezia,* in *Renovatio,* XII (1977), pp. 127-128; e si cfr. G. Baget-Bozzo, *Il carisma profetico nella Chiesa,* in *Chiesa e mondo. Studi in onore di Michele Pellegrino,* Bologna 1973, pp. 7-20; di Baget-Bozzo (con la collaborazione di C. Leonardi) cfr. anche *Homo Dei* (pro ms.), Roma 1967, pp. 79-84; cfr. poi C. Leonardi, *Storia del Cristo, storia del mondo,* in *Renovatio,* VII (1972) pp. 213-215.

(3) Cfr. E. Balducci, *La lunga marcia della coscienza cristiana dalla conservazione alla profezia,* in *Testimonianze,* XIX (1976), pp. 537-552, dove profezia tende a identificarsi semplicemente con utopia.

(4) G. Tassani, *La cultura politica della destra cattolica,* Roma, Coines Edizioni, 1976 (Nuova Biblioteca, 6).

dizio polemicamente sbrigativo e spregiativo: pregiudiziale negazione che ha di fatto impedito la ricerca storica.

Il primo merito del Tassani è dunque quello di avere raccolto e ordinato una massa notevole di dati intorno a persone, gruppi e gruppuscoli che si sciolgono e ricompongono; a riviste, fogli e ciclostilati; a incontri pubblici e semipubblici, ad avvenimenti ed attività culturali e politiche, di cui è obiettivamente non facile essere a conoscenza. Il suo libro è una prima indispensabile elaborazione di un materiale difficilmente reperibile.

Ma merito maggiore del Tassani è di avere costruito una prima ipotesi complessiva su questo fenomeno politico-culturale in termini, sì costantemente critici, ma rispettosi, come conviene a chi ha intenzioni autenticamente storiografiche. Egli stesso dichiara che il suo « libro non è stato scritto per motivi polemici, ma perché abbiamo ritenuto che il fenomeno dovesse essere preso in considerazione, documentato, descritto... La destra cattolica... pone problemi sui quali vale la pena di riflettere », infatti anche « la posizione reazionaria... può contenere... intuizioni di verità » (5).

Ora è soprattutto un problema quello su cui il Tassani intende che valga la pena di riflettere, studiando la storia della cultura cattolica di destra tra il 1951 e il 1974: il problema « dell'uso politico del cattolicesimo » (6). La cultura cattolica di destra, qui solitamente definita come integralismo o piuttosto neointegralismo (secondo la terminologia usata da Wladimiro Dorigo) (7), ha infatti la sua giustificazione fondamentale nell'« equiparazione... tra cristianesimo e fatto politico, che fa consistere l'essere cristiani nel fare — qui, subito — il Regno di Dio, e la civiltà cristiana nella pratica politica anticomunista » (8).

Il problema del rapporto tra cristianesimo e storia, tra fede e politica, come s'è detto, rimane una delle questioni capitali per l'autocoscienza cristiana. E' vero che nonostante questo « non è stata costruita una teologia della storia post-cristica » (9), ma è tanto più rilevante che l'esigenza di questa teologia venga posta anche a livello storico e di ricostruzione storiografica. L'analisi del Tassani fa emergere appunto un dato storiografico

---

(5) Tassani, pp. 221-222.

(6) Ibid., p. 123.

(7) W. Dorigo, *Miti e bandiere del neo-integralismo,* in *Questitalia,* n. 12, marzo 1959, pp. 80-94; il termine era stato coniato per le posizioni assunte, allora da Baget-Bozzo; cfr. G. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano e l'apertura a sinistra. La DC di Fanfani e di Moro 1954-1962,* Firenze 1977, p. 174. Il Tassani (cfr. anche pp. 19-20) pare spesso vicino alle definizioni di integralismo proposte dalla sinistra cristiana, come da A. Ossicini e da W. Dorigo stesso.

(8) Tassani, p. 208.

(9) Così G. Baget-Bozzo, *Cristianesimo e politica,* in *Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e di Dossetti 1945-1954,* Firenze 1974, p. 12.

di rilievo: nel campione dell'Italia di questo dopoguerra — che è significativo in assoluto — la configurazione tradizionalista del cattolicesimo politico mette in rilievo la sua impossibilità a convivere, alla fine, con il deposito rivelato stesso della tradizione cattolica. Il Tassani deve cioè constatare che sono sì esistite collusioni pratiche tra la destra e gli ambienti cattolici, ma anche constatare che non è possibile una saldatura stabile tra verità cristiana e « neointegralismo » tradizionalista.

Il post - dossettismo di Baget-Bozzo

Questo risultato si controlla innanzitutto nella difficoltà che il Tassani ha trovato nel collocare nel suo quadro i due maggiori protagonisti del libro, e nella soluzione che alla difficoltà s'è trovata. I due maggiori rappresentanti del neointegralismo sono infatti per il Tassani Gianni Baget-Bozzo e Augusto Del Noce, il primo definito come neointegralista post-dossettiano, il secondo come neointegralista post-degasperiano. Attorno a loro è costruita tutta la prima parte del libro (e Del Noce è continuamente richiamato anche nella seconda) (10).

Di Baget si mette in evidenza l'attività tra il 1953 e il 1962, cioè dopo la sua uscita dalla Democrazia cristiana: il periodo da Terza generazione *a* Lo Stato. *Il decennio è visto come una rottura con il periodo precedente, ma anche con quello seguente, di* Renovatio *(iniziata nel 1966). Si tratterebbe di un decennio segnato da « errori di gioventù » (11), dovuto alla « frustrazione » (12) del fallimento dossettiano e balbiano, che solo negli anni più recenti, « rinsavito » (13), Baget avrebbe riscattato.*

Non interessa qui ora rilevare come Baget - Bozzo abbia diversamente valutato quell'esperienza (14), negando espressamente che possa essere qualificata, nella propria autocoscienza e nel suo significato obiettivo, come integralista o come di destra. Interessa piuttosto osservare, in sede metodologica (e contro il Tassani), come meglio possa essere intesa la testimonianza bagettiana quando si colga in essa una continuità « ecclesiocentrica » (per usare una definizione del Tassani) (15), che via via si appro-

---

(10) Cfr. Tassani, pp. 12-13, 29-34, 43-45, 81-106, 110, 112, 121-122, 210-211, (per Baget - Bozzo), e rispettivamente pp. 35-67, 134-140, 152-153, 158-161, 164, 181-189 (per Del Noce).

(11) Ibid., p. 87.

(12) Ibid., p. 82.

(13) Ibid., p. 87.

(14) Cfr. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano e l'apertura a sinistra*, in particolare, pp. 159, 171-175, 193-198, 332-338.

(15) Tassani, p. 33.

fondisce e arricchisce senza contraddirsi, come credo si debba fare (16); e importa poi rilevare, in sede storiografica, come il Tassani debba riportare la destra di Baget meno al suo pensiero e più ai presunti condizionamenti che pesantemente gli sarebbero stati imposti dai Comitati civici e dalle forze cattoliche conservatrici, a partire dal 1958 (17).

Con Terza generazione *Baget già manifestava « un'originale prospettiva cristiana, ... una nuova visione ecclesiocentrica » che si concretava in un « approfondimento teologico metapolitico » (18). Ma già allora in Baget è la convinzione (che gli deriva da Dossetti) che « la parola cristiana abbia un suo preciso significato politico » (19). Il neointegralismo di Baget sarebbe appunto lo sviluppo di questa eredità dossettiana, uno sviluppo non lineare ma contraddittorio, perché Baget doveva rinunciare, contro Dossetti, a garantire l'autonomia del cristiano, in quanto operante in politica, dalla gerarchia ecclesiastica (20). Baget si era così dovuto legare mani e piedi ai circoli geddiani.*

E' quanto si verifica — secondo il Tassani — con L'ordine civile *e* Lo Stato *dove Baget avrebbe sviluppato la « critica sistematica ... dell'assetto politico italiano », a partire « da un solo dato certo: quello della Chiesa come unica fonte di verità anche sul piano naturale e quindi politico » (21). Va tuttavia osservato che da questo principio non segue neces-*

---

(16) Una rottura di Baget va certamente registrata, ma solo al momento di uscire dalla Democrazia cristiana: cfr. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano al potere,* pp. 525-526. Ma credo che, dopo questo momento, si debba parlare di continuità (come cercherò di dimostrare in un saggio su *L'ordine civile* e *Lo Stato* che ho in preparazione). Un momento decisivo in questo senso, per Baget, sono gli anni 1953-1954, quando collabora e dirige *Terza generazione* (per cui si rinvia a C. Leonardi, *« Terza generazione»: dall'utopia alla profezia,* in *Renovatio,* VIII, 1973, pp. 406-407, 410-429, 432-434). Il Tassani non accoglie (cfr. pp. 86-87) la mia ipotesi sul concetto di profezia come quello che spiega l'atteggiamento bagettiano, ma deve poi caratterizzare Baget come « teologo » (p. 32) e il suo pensiero come « prevalentemente teologico-profetico » (p. 44). Su *Terza generazione* cfr. poi Baget-Bozzo, *Il partito cristiano al potere,* pp. 522-535; e, con un giudizio troppo sbrigativo, G. Miccoli in *L'Italia contemporanea 1945-75,* Torino 1976, pp. 230-234.

(17) Questi condizionamenti sono senz'altro sopravalutati dal Tassani. Del resto anche Felice Balbo (a cui nel volume si dà giustamente un ruolo notevole, ai fini della comprensione sia di Baget sia di Del Noce: cfr. pp. 30-42) aveva avuto rapporti con Gedda: cfr. Leonardi, *« Terza generazione »,* p. 377. Per la collaborazione di Baget a *Il quotidiano* (1958-1959) il giudizio del Tassani si rifà esplicitamente alla raccolta e alla confutazione che di quegli scritti aveva fatto *Questitalia (cfr. p. 83),* impedendosi così una diretta e autonoma valutazione.

(18) Tassani, pp. 33-34.

(19) Ibid., p. 32.

(20) Per il Tassani si tratta di « un'autocritica estremamente profonda dei capisaldi stessi, maritainiani e autonomistici, della posizione del Dossettismo » (p. 81).

(21) Ibid., p. 85.

sariamente l'integralismo, cioè la deduzione immediata dell'agire politico dalla norma ecclesiastica, mediante cui si concreta l'equiparazione semplice Chiesa-politica. Il Tassani deve perciò dare atto a Baget che il suo intento non solo è « sincero e disinteressato » (22), ma teso al « superamento del cattolicesimo politico » (23). Su questo importante discrimine, per Baget il « superamento » può operarsi senza rinunciare alla verità rivelata, anzi partendo da essa.

Se viviamo in una generale crisi di civiltà (come Felice Balbo aveva sostenuto) (24), il rinnovamento richiede una dimensione morale che non può non avere al suo centro la Chiesa (25); l'ordine civile non può farne a meno, proprio perché si fonda sulla legge della natura umana che ha per fine Dio. Ma questo dice che la presenza della Chiesa in politica non è diretta. Fin dai suoi articoli sul Quotidiano *del 1958-59, Baget dichiara infatti che la diversa costruzione politica cui egli pensava in contrapposizione alla Democrazia cristiana, non è « clericale, bensì razionalmente congruente con l'ordine morale oggettivo » (le parole sono del Tassani) (26).*

Di fronte al partito cristiano, che con l'apertura a sinistra (motivata con l'autonoma scelta dei cattolici in politica rispetto al papato) si avviava a perdere la sua qualifica cristiana, Baget può sì sperare che la Democrazia cristiana si rompa, e poiché una parte va a sinistra, l'altra si possa incontrare a destra. Ma egli mette bene in chiaro come la sua politica sia una « politica dei principi » (27) e come — contro il tradizionalismo di destra — il suo rifarsi alla tradizione significa solo la fedeltà alla rivelazione cristiana di cui il magistero ecclesiastico è garante. « Il richiamo alla tradizione da parte di Baget - Bozzo è ben diverso da quello irrazionalista dell'estrema destra » (28); così « l'invito ai tradizionalisti di riconoscersi

---

(22) Ibidem.

(23) Ibid., p. 84.

(24) Il rapporto tra Baget e Balbo è appena accennato dal Tassani (cfr. p. 32), a proposito di *Terza generazione,* mentre andava approfondito (si cfr. dopo il mio « *Terza generazione* »: *dall'utopia alla profezia,* pp. 377-378, 410-416, 432-434, soprattutto Baget-Bozzo, *Il partito cristiano al potere,* pp. 363-370, 522-536 e *Il partito cristiano e l'apertura a sinistra,* p. 193). Il momento rappresentato da questa rivista sia in Balbo che in Baget è di solito (ma credo a torto) messo in ombra, anche dal Tassani. Su Balbo si cfr. ora A. M. Cantini, *Il concetto di "inveramento" in Felice Balbo cattolico-comunista, in Novecento minore. Intellettuali e società in Italia,* a c. di G. Invitto. Lecce 1977, pp. 153-177 (la bibliografia di p. 174 andrebbe ulteriormente arricchita, tra l'altro non si ricordano i saggi di Baget-Bozzo).

(25) Cfr. Tassani, p. 82: « Baget ... si rivolge ... alla Chiesa come all'unica fonte che possa operare un reale risveglio delle grandi riserve morali presenti, ma latenti, nel Paese ».

(26) Ibid., p. 88.

(27) Ibid., p. 66.

(28) Ibid., p. 104.

nell'unica tradizione, quella difesa dal pontificato romano, è esplicito in Baget » (29).

Perciò — osserva il Tassani — gli asserti di Baget sono soprattutto di natura teologica (30), e in questa luce va intesa la sua dichiarazione che « la politica è il più grande compito del cristiano » (31); perciò le sue durissime rampogne ai clerico-moderati e ai democristiani assumono un tono « profetico » (32).

Nonostante queste posizioni, Baget, per il Tassani, « rimane prigioniero e viene assorbito nella logica, che pur vorrebbe superare, del cattolicesimo politico » (33). Anzi quando da L'ordine civile *Baget passerà a dirigere* Lo Stato, *la sua linea soffrirebbe di un « inquinando parafascista» (34) e si colorirebbe di un «anticomunismo rigido e maccartista» (35). Questo giudizio crediamo vada approfondito e in sostanza corretto (come si accennava più sopra), ma permette di registrare uno dei risultati maggiori del lavoro del Tassani. L'impossibilità infatti di riferire il nucleo centrale della linea bagettiana alla cultura tradizionalista o nazionalista di destra, come ad ogni forma di cultura di sinistra, porta il Tassani a notare in Baget l'emergenza di punti di riferimento teorici e di giudizio storico che si giustificano solo nel deposito rivelato cristiano e nella realtà ecclesiale (36); e nella misura in cui la fedeltà alla tradizione cattolica avviene, a registrare ogni volta un distacco di Baget dalle posizioni di destra, una incompatibilità con le posizioni parafasciste. Da questo, nel Tassani, la necessità, per stare al suo tema, di evidenziare quegli aspetti culturali di Baget che possono essere più vicini alla destra (37) e soprattutto di insistere sui condizionamenti a cui lo porta il fatto di doversi appoggiare agli ambienti della destra cattolica (38).*

---

(29) Ibid., p. 105.

(30) Ibid., p. 89.

(31) Ibidem, da *L'Ordine civile,* n. 19, dell'ottobre 1960.

(32) Cfr. Tassani, pp. 96-97.

(33) Ibid., p. 98.

(34) Ibid., p. 86.

(35) Ibid., p. 102.

(36) In questa linea il Tassani accoglie un nostro giudizio su Baget (cfr. pp. 33-34) anche se parla egualmente (p. 31) di « esasperato intellettualismo » (che è la definizione, sbrigativa, che di Baget dà Ruggero Orfei: qui a p. 87 n. 8).

(37) Tra l'altro non mi pare esatto l'accostamento Baget-Del Noce, nel senso che da questi Baget assumerebbe la « terminologia » per « una mediazione ideologico-politica » della sua teologia (cfr. p. 89).

(38) I cenni del Tassani a Baget come « pesantemente condizionato » (p. 82) sono frequenti; al tempo de *L'Ordine civile* e de *Lo Stato* (1959-1961) egli anzi « si illuderà di controllare e dirigere » un meccanismo, « da cui rimarrà stritolato » (ibid.). Tuttavia Baget non figura tra i partecipanti ai convegni che anche negli anni seguenti caratterizzeranno i tentativi di destra (cfr. qui anche p. 112).

Quando poi si chiude, « nell'impotenza e nella frustrazione » (39), anche l'esperienza di Lo Stato, *Baget potrà staccarsi da questi condizionamenti, e superare le « tentazioni culturali » di un tempo, per una « più matura fase intellettuale » (40), quella legata all'esperienza di* Renovatio, *che si caratterizza con l'avversione « al tradizionalismo in difesa della rivelazione e della ragione contro ogni cedimento al numinoso e all'extrarazionale » (41). Ma sono queste — lo si è visto sopra — le medesime avversioni presenti ne* L'ordine civile *(42).*

Il merito e il limite del lavoro del Tassani si misurano qui perfettamente. Il merito di aver visto come sia ormai plausibile, in sede storiografica, misurare l'impossibilità di una reale composizione tra verità cattolica e tradizionalismo gnostico nelle più varie accezioni, in quanto ogni posizione culturale e politica che ne tenti l'esperimento porta a dissolvere semplicemente i principi cristiani che si sono voluti assumere. (Registrazione in sede storica che implica considerazioni in sede teorica che qui non si sviluppano). Il limite del Tassani — ma ne diremo più esplicitamente tra poco — è di non vedere con eguale chiarezza che un processo analogo di dissolvimento si ha anche in posizioni di sinistra, quelle che il Baget degli anni 1958-61 denunciava avvertendo in particolare l'esito negativo del rapporto tra cristianesimo e sinistra neoborghese e socialista, quale il Centro-sinistra poneva allora alla direzione dell'Italia: anche in questo caso l'adesione a sinistra comportava il dissolversi della tradizione cristiana.

Singolarmente il saggio dedicato dal Tassani a Del Noce rivela non solo la medesima impostazione metodologica, come è comprensibile, ma porta a risultati storiografici di eguale valore, anche se di segno opposto. Potremo dire, paradossalmente, che questo saggio sulla cultura cattolica di destra rivela soprattutto una contraddizione: perché Baget-Bozzo non è culturalmente di destra, e perché Del Noce non è culturalmente cattolico. La verità insita nel paradosso conferma il valore della tesi del Tassani, che un cattolicesimo politico a destra è impossibile.

Il neo-degasperismo di Del Noce

Del Noce è su tutt'altro piano di Baget. Non ha una politica di principi teologicamente giustificabile, né assume toni profetici (43). La sua

---

(39) Ibid., p. 103.

(40) Ibid., p. 168.

(41) Ibidem.

(42) Cfr. ibid., pp. 104-105 (e qui sopra note 28-29 e contesto).

(43) Cfr. ibid., p. 44.

qualità è filosofica, di una filosofia che vuole svolgere un ruolo storico (come era in Felice Balbo) (44), e dunque s'impegna nel giudizio storico e nell'ispirazione politica. Certo Del Noce è uno tra i pensatori in questo senso più significativi dell'Italia del dopoguerra, « indubbiamente sottile, estremamente puntuale », come il Tassani mette giustamente in rilievo (45).

Il suo cammino è per molti aspetti speculare, ma a rovescio, di quello di Baget. Inizialmente non democristiano, non clericale, di formazione « laica » e non confessionale, egli giunge, negli anni Cinquanta-Sessanta a porsi come « un punto di riferimento culturale per i settori cattolici di formazione moderata e spiritualista ma non clericale », con un « tentativo di aggiornamento di ciò che il degasperismo aveva significato di liberale all'interno del mondo cattolico » (46). Perciò il Tassani parla di neointegralismo post-degasperiano di Del Noce.

Il parallelo con Baget può servire per un altro punto. Perché mentre questi non crede più, nel 1958-61, che la Democrazia cristiana possa sfuggire a un processo di decristianizzazione pratica, se non esteriormente programmatica (47), Del Noce proprio negli stessi anni ritiene che il partito democristiano sia in grado di recepire un disegno ideologico quale il filosofo può proporre (48): un nuovo centrismo ideologicamente consapevole, raggiunto mediante il depotenziamento ideologico delle sue tre componenti (cristiana liberale socialista) cioè con la rinuncia all'integrismo, al laicismo e al marxismo.

La formula sarebbe perfettamente degasperiana se non avesse questa giustificazione: « La possibilità del male è identica ad ogni momento della storia e può essere vinta, in quel dato punto dello spazio, in quel dato momento del tempo, soltanto dall'individuo, a cui perciò lo Stato deve dare le condizioni migliori per il suo perfezionamento. Concezione politica fondata sul postulato del peccato, anziché su quello del progresso, dunque concezione cristiana; concezione fondata sulla centralità dell'individuo, quindi liberale; ma conciliabile anche con un certo socialismo perché imposta l'idea di una concezione secondo cui la giustizia è la costituzione di tali condizioni sociali che ognuno trovi in esse la possibilità esterna di realizzarsi come persona; di realizzarsi, direi, nella sua ciascunità » (49).

---

(44) Si veda la nota di precisazione in questo senso di Baget Bozzo, *Il partito cristiano al potere*, pp. 535-536.

(45) Tassani, p. 48.

(46) Ibid., p. 43.

(47) Si veda ora la ricostruzione di questo periodo proposto da Baget-Bozzo *Il partito cristiano e l'apertura a sinistra* (si cfr. in particolare la premessa e la conclusione, pp. 3-8, 365-370; ma si veda un passaggio centrale a p. 177).

(48) Cfr. Tassani, pp. 55-67 (a p. 65 si parla di « necessità della sicurezza ideologica per il partito dei cattolici » da parte di Del Noce).

(49) Ibid., p. 59.

Il depotenziamento ideologico non significa dunque il cedere di Del Noce a una sorta di sincretismo pragmatico; egli cerca piuttosto una linea unitaria nelle posizioni politiche di diversa matrice e crede di trovarla nel « teismo politico » (50) da contrapporre all'ateismo politico.

Un teismo che assume a sua giustificazione il limite dell'uomo: poiché la natura umana è segnata dal peccato, il riferimento a Dio è indispensabile; ma poiché quella condizione di peccato è stabile (« è identica in ogni momento della storia ») non si può dare, in questa visione teistica, progresso storico ma solo potenziamento della persona « nella sua ciascunità ». Il Tassani può dunque mettere in evidenza la componente autenticamente liberale (e non cattolica) della visione di Del Noce e la sua avversione ad ogni forma utopistica di progresso, a cominciare da quello cattolico.

Questo tentativo di Del Noce si può dire concluso nei primi anni Sessanta: la sua relazione al convegno democristiano di San Pellegrino del 1963 ne sigla in definitiva il fallimento. L'insuccesso è dovuto all'illusione che la Democrazia cristiana possa assumere una ideologia, chiusa come è ormai nell'equivoco di un pragmatismo coperto solo tatticamente dall'ispirazione cristiana; ma è anche dovuto al fatto che nel 1963 la Democrazia cristiana non è più « il partito-guida ma il partito mediatore » (51), e di una mediazione che deve esercitarsi verso il partito socialista, non più verso le forze del centro o della destra democratica, come pensava Del Noce (52).

Del Noce trova un nuovo ruolo dopo la contestazione studentesca del 1968, collaborando alle edizioni Borla e poi Rusconi, mostrando la sua « capacità di cogliere la positività dei fenomeni che pur si criticano » (53), anche quello della contestazione; e con « un'autonomia e un'acutezza di giudizio che non è da sottovalutare in tempi di improvvise conversioni da destra a sinistra e viceversa » (54). Secondo il Tassani, in questi anni tra il Sessanta e il Settanta, fino al 1972, visto che non può avere un reale ascolto nella Democrazia cristiana, Del Noce passa più nettamente a destra, non più solo culturalmente ma anche politicamente (55).

Al concetto e alla prassi di rivoluzione Del Noce oppone ora più decisamente il concetto e la prassi di tradizione: « e non può ritrovarla

---

(50) Ibid., p. 61.

(51) Così Baget-Bozzo, *Il partito cristiano e l'apertura a sinistra*, p. 367.

(52) Si veda anche l'intervento di Del Noce al Convegno di Lucca del 1967; nel Tassani, pp. 134-140.

(53) Ibid., p. 158.

(54) Ibid., pp. 160-161.

(55) Cfr. ibid., p. 181 sgg.

se non là dove essa è custodita nella sua pienezza, nel cattolicesimo» (56). Ma è evidente nella impostazione di Del Noce che ciò che fonda il suo atteggiamento e giudizio è la tradizione, non il cattolicesimo. Del Noce del resto la identifica nel pensiero platonico-cristiano (rispetto a cui sono contraddittori sia la società marxista sia quella tecnologica), non nel cattolicesimo della cui verità è garante il magistero ecclesiale. Contrariamente che in Baget, dove i rapporti con la destra sono configurati dal Tassani soprattutto come una necessità pratica, in Del Noce le posizioni di destra hanno una giustificazione ideologica, in quanto le « tentazioni di tipo gnostico » (57) sono sempre più evidenti nel concepire la tradizione: « Identificando la tradizione europea con il platonismo, Del Noce corre ... il rischio di subordinare lo stesso cristianesimo ... agli schemi platonici e ... di sacrificare il suo messaggio entro i limiti della saggezza greca pre-Rivelazione » (58).

Dunque le due posizioni di destra, rivelatesi come culturalmente significative tra gli anni Cinquanta e Settanta, sono nel Tassani viste come specularmente divergenti e lo portano alla conclusione che il cattolicesimo politico è storicamente improponibile: il Tassani ha dovuto infatti constatare l'impossibilità storica a conservare gli stessi concetti di cattolicesimo e di tradizionalismo quando si vogliano sovrapporre o anche semplicemente rapportare.

L'ultima parte del libro del Tassani è una « sommaria carrellata » (59) dell'« anticontestazione », con molti utili dati e interessanti osservazioni: anche in questa cultura e in questi gruppi, più è netta l'adesione al tradizionalismo più ci si allontana dalla tradizione cattolica. In realtà non appaiono fatti culturalmente nuovi. Così il Tassani passa in rassegna la proposta di « sacralizzazione dell'alienazione neocapitalistica » (60) di Sergio Cotta, il neotradizionalismo di Elemire Zolla (61), le posizioni maurassiane e cattolico-ghibelline di Gianfranceschi e Giannettini e di tanti altri, che si scontrano sì con quelle nettamente fasciste ma restano legate a progetti di revisione istituzionale e politica di destra.

Non pare tuttavia che il Tassani noti l'emergere di posizioni culturali veramente divergenti rispetto a quella di Del Noce o tanto meno a quella, rimasta isolata, di Baget-Bozzo. Così egli illustra i fatti principali di una posizione di destra sostenuta culturalmente da cattolici, come i

---

(56) Ibid., p. 184.

(57) Ibid., p. 139. Qui si doveva forse ricordare G. Baget-Bozzo, *In che senso Augusto Del Noce sia un pensatore cattolico,* in *Renovatio,* VIII (1972), pp. 469-474.

(58) Tassani, pp. 184-185.

(59) Ibid., p. 141.

(60) Ibid., p. 146; e pp. 129-134, 145-146.

(61) Ibid., pp. 168-169.

convegni, a partire dal 1968, della Fondazione Cini e dell'Istituto Accademico di Roma, organizzato da Zolla (cui partecipa Del Noce ma anche Paolo Brezzi) (62), fino al convegno del 1974 dell'Associazione Filippo II, con F. E. de Tejada (da cui si dissocia Baget-Bozzo) (63). E li illustra come episodi di una degenerazione del pensiero di Del Noce, il solo che abbia dato rigore di giudizio storico alle esigenze umane e intellettuali tradizionali.

La fine del cattolicesimo politico e il confronto Rodano-Baget

L'indagine storica del Tassani pone dunque questo problema: l'insufficienza del cattolicesimo politico in quanto cattolicesimo di destra. L'insufficienza non è tanto qui attribuita alla destra ma al cattolicesimo politico. Per questo il Tassani non propone un cattolicesimo-politico di sinistra, non contrappone cioè a quella di destra una presenza politica a sinistra fatta in nome del cattolicesimo.

La sua critica alla cultura e alla politica cattolica di destra non è dunque storiograficamente svolta in nome della ideologia cattolica di sinistra, ma sulla base di un'esigenza diversa: la coscienza appunto della fine del cattolicesimo politico. Su questo e sui modi con cui questa coscienza si configura nel volume, potrà sorgere qualche equivoco; mi sembra tuttavia che molti siano chiariti da «un confronto illuminante» (64), quello su Cultura e realtà *tra Franco Rodano e Baget-Bozzo, nel 1950-51. Il confronto permette di comprendere i termini culturali e spirituali della storia dei cattolici in questi ultimi decenni. Il Tassani ha avuto buon intuito a partire da qui, perché quel confronto è veramente emblematico dell'autocoscienza cristiana del nostro tempo.*

Per Rodano il rapporto tra la Chiesa e il mondo, tra la fede e la storia è concepito entro una mentalità neotomista. Questa tende infatti a recepire l'eredità tomista non come il dispiegarsi della ragione dentro la fede (questo è Tommaso d'Aquino), ma come una possibilità per la ragione di esercitarsi autonomamente rispetto alla fede, cui si dà un ambito proprio. Per il neotomismo francese Tommaso avrebbe il significato prevalente di avere usato Aristotele per costruire una filosofia compatibile con

---

(62) Ibid., pp. 161-162, 166-169. Tra l'altro è interessante vedere l'attività pubblicistica di alcuni esponenti della destra su *L'osservatore romano,* qui pp. 156-158, 161-162, 171-175.

(63) Cfr. Tassani, p. 211.

(64) Ibid., pp. 9-13.

(65) Per questa accezione di neotomismo mi permetto di rinviare al mio lavoro: *Vita del Cristo, vita del mondo,* in *Renovatio* VI (1971), p. 471 sgg.

la fede ma da essa autonoma; nello stesso senso il neotomismo tenta il recupero del liberismo e poi del marxismo (65). Quello di Rodano è un neotomismo di questo tipo, ma svolto in termini totalmente « laici » e solo mediante giudizi storici, non più teologici né filosofici (66). Questa è la sua importanza: un neotomismo esercitato mediante « profezia », anche se una profezia totalmente laicizzata.

Così nella sua visione, come anche nell'intervento in Cultura e realtà, *si hanno come due verità parallele, cui il cristiano partecipa: della Chiesa nel suo ambito e dello Stato nel suo. Rodano è lontano dalle concezioni laicistiche tradizionali per cui la Chiesa è ridotta a momento intimo e privato; la sua è piuttosto una posizione di tipo averroistico, che egli non teorizza ma che è implicita in tutto il suo atteggiamento. La Chiesa ha il « primario compito religioso » (67), che richiede tuttavia riconoscimenti e garanzie pubbliche, che hanno riferimento esclusivo alla sua natura metastorica. Per questo lo Stato non può costruirsi facendo riferimento alla Chiesa, ma alle necessità dell'effettivo progresso storico » (68), di cui per Rodano si fa voce il partito comunista: il comunismo è inteso come una teoria dello Stato e uno strumento per l'espansione statuale.*

Rodano non vede la dimensione utopica del marxismo e dunque il suo significato meta-statuale (69). Per questo la sua concezione è di tipo averroistico. Ma così ogni forma integralista viene meno, come ogni forma laicista, cioè ogni forma semplificatoria di reductio religionis ad imperium *e di* reductio imperii ad religionem. *Per Rodano cristianesimo e storia, Chiesa e Stato sono ambiti necessari ma completamente separati (70).*

Sempre su Cultura e realtà *Baget - Bozzo rispondeva che la Democrazia cristiana andava considerata « come supplenza ecclesiastica alla crisi dello Stato» (71), ma soprattutto ribadiva che il compito della Chiesa, proprio perché è squisitamente religioso, comporta un'opera di illuminazione di tutto l'uomo e di tutta la storia. E' la tesi che Baget verrà poi sviluppando, da* Terza generazione *a* Renovatio, *con una consapevolezza sempre maggiore del ruolo della profezia nella vita della Chiesa, come del carisma che qualifica la presenza cristiana nella storia: una presenza non più volta a costruire un potere (non importa se già possedendolo o cercando*

---

(66) Sulla posizione di Rodano cfr. anche Baget-Bozzo, *Il partito cristiano al potere*, p. 364, 517-520.

(67) Tassani, p. 11.

(68) Ibidem.

(69) Si cfr. anche F. Rodano.

(70) Ciò non toglie che Rodano, proprio perché la sua visione è soprattutto storica, assegni « un ruolo storico alla Chiesa: essa aveva soddisfatto all'esigenza storica di preservare le dimensioni qualitative dell'azione umana nel quadro della società borghese » (Baget Bozzo, *Il partito cristiano al potere*, p. 542).

(71) Ibid., p. 364.

di conquistarlo), ma tesa a giudicare profeticamente la storia per guidarla mediante Dio al suo fine.

Questa posizione comporta infatti che il cristiano come tale non abbia il suo vertice nella politica, ma solo in ciò che gli è proprio: l'unione alla divinità nel Cristo mediante lo Spirito. La politica è un compito storico, e come tale è importante solo in quanto sia il segno della strada verso Dio che l'umanità su questa terra compie; sia il segno della teandricità che si compie.

Nel tempo post-cristianità, che la nostra epoca inaugura, non si dà più nessuna forma di impero o Stato o partito cristiano, nessuna altra forma a destra o a sinistra di movimento politico, in senso stretto, che in qualsiasi modo (anche non immediatamente integralistico) si rifaccia alla fede in Cristo. Perciò è decisivo deconnettere la scelta cristiana dal rapporto con il potere, cioè dal controllo del potere politico. Se la presenza cristiana non può essere solo privata ma anche pubblica, questa sua storicità è allora legata alla profezia, che prescinde dal potere; che è dono dello Spirito, si esercita mediante la forza della parola di verità che si misura sugli accadimenti storici.

Questi due modi di considerare i rapporti Chiesa-storia, che Cultura e realtà *nel 1950-51 documentava, sono, come si vede, ancora al centro di un problema che ha grande rilievo nella storia della Chiesa post-cristianità. Il Tassani ha visto giusto nel porli come la chiave del suo lavoro, privilegiandoli sul pur importante confronto che negli anni Cinquanta si intesse tra Balbo e Del Noce sul rapporto cristiani-marxismo (72). Il limite del Tassani, se di limite si può parlare, sta in questo: per evitare ogni integralismo, per non ricadere nel cattolicesimo politico, egli tende ad accedere alle tesi di Rodano (73), sia pure intendendole nell'atmosfera della teologia secolarista, tipica del post-concilio (74). Non vede così l'importanza del momento profetico: ma anche così gli riesce di porre il problema del rapporto Chiesa-storia in termini tali che richiedono di pensarlo, in sede teologica e storiografica, come un rapporto che abbia di necessità la profezia al suo centro.*

[Claudio Leonardi]

---

(72) Cfr. ibid., pp. 35-42. Su Balbo mi pare di dover confermare quanto scrivevo nel 1973 (cfr. sopra, nota 24).

(73) Si cfr. in particolare, del Tassani, pp. 10, 20, dove il debito è esplicitamente riconosciuto.

(74) Mi pare che andrebbe così diversamente giudicato l'atteggiamento dei vescovi italiani circa l'introduzione del divorzio nella legislazione italiana (qui p. 199), mentre mi pare di consentire il giudizio negativo sull'intervento ecclesiastico del 1975, come si adombra a p. 211 (per cui vedi gli interventi di D. Petri, U. Malagoli, G. Baget-Bozzo, C. Leonardi, in *Vi saluta la Chiesa che è in Babilonia*, 2 aprile 1975, pp. 23-31).

LIBRI RICEVUTI

E. Schillebeeckx: «Intelligenza della fede» - Ed. Paoline, Alba 1975, pp. 218.

P. Florenskij: «Le porte regali» - Adelphi, Milano 1977, pp. 192.

F. Ocariz: «Il marxismo ideologia della rivoluzione» - Ares, Milano 1975, pp. 252.

G. Dalmasso: «La politica dell'immaginario» - Jaca Book, Milano 1976, pp. 160.

L. Bouyer: «Il Figlio eterno» - Ed. Paoline, Alba 1977, pp. 512.

A. Borrély: «L'homme transfiguré» - Cerf, Paris 1975, pp. 297.

J. Rupp: «Message ecclésial de Solowiew» - Lethielleux, Paris 1976, pp. 603.

A. Chouraqui: «La Bible Yrmeyah» - Desclée, Paris 1976, pp. 253.

A. Günthör: «Chiamata e risposta», vol. III - Ed. Paoline, Alba 1976, pp. 844.

S. Andreoli: «Beato Angelo da Foligno» - Cantagalli, Siena 1976, pp. 147.

G. F. Marcucci: «Attilio Piccioni e la sinistra popolare» - Ed. Cinque Lune, Roma 1977, pp. 182.

AA.VV.: «Il celibato per il Regno» - Ed. Ancora, Milano 1977, pp. 351.

Piero Zama: «Santa Umiltà» - Fratelli Lega, Faenza 1977, pp. 190.

H. U. von Balthasar: «Liturgia cosmica» - A.V.E., Roma 1976, pp. 399.

H. Bourgeois: «Il Dio dei cristiani» - Dehoniane, Bologna 1976, pp. 217.

AA.VV.: «L'anthropologie de saint Thomas» - Ed. universitaires, Fribourg 1974, pp. 203.

AA.VV.: «Cristianesimo e cultura» - Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 125.

P. Grelot: «Introduction au Nouveau Testament» - Desclée, Paris 1976, pp. 268.

D. Bertetto: «Lo Spirito Santo e santificatore» - Ed. Pro Sanctitate, Roma 1976, pp. 407.

G. Dalmasso: «Il pensiero in gabbia» - Jaca Book, Milano 1977, pp. 77.

F. Santoro: «La comunità condizione della fede» - Jaca Book, Milano 1977, pp. 191.

J. Moltmann: «La Chiesa nella forza dello Spirito» - Queriniana, Brescia 1976, pp. 476.

A. Guindon: «The sexual language» - Press University, Ottawa 1976, pp. 476.

D. Barbé: «Domani le comunità di base» - Jaca Book, Milano 1973, pp. 190.

A. Molnar: «Storia dei Valdesi», vol. I - Claudiana, Torino 1974, pp. 366.

H. Jedin: «Storia della Chiesa, Tra medioevo e rinascimento» - Jaca Book, Milano 1977, pp. 454.

J. Morreau: «De la connaissance selon S. Thomas d'Aquin» - Beauchesne, Paris 1976, pp. 132.

E. Maccagnolo: «Rerum Universitas» - Le Monnier, Firenze 1976, pp. 282.

Federazione Toscana Clarisse: «Maturità umana e maturità spirituale nella vita contemplativa» - Cortona 1976, pp. 201.

AA.VV.: «Le déplacement de la théologie» - Beauchesne, Paris 1977, pp. 184.

P. Gisel: «Vérité et histoire» - Beauchesne, Paris 1977, pp. 675.

P. Rousellot: «Gli occhi della fede» - Jaca Book, Milano 1977, pp. 110.

A. Moda: «La dottrina dell'elezione divina in Karl Barth» - Patron, Bologna 1972, pp. 128.

J. Bougerol: «Solo i poveri possono capire» - Studium, Roma 1975, pp. 180.

C. Geertz: «Islam» - Morcelliana, Brescia 1974, pp. 158.

Soeur Geneviève: «Le trésor de la prière à travers le temps» - Cerf, Paris 1976, pp. 165.

R. Spitz: «La révélation progressive de l'Esprit Saint» - Cèdre, Paris 1976, pp. 210.

P. Fruchon: «Existence humaine et révélation» - Cerf, Paris 1976, pp. 282.

G. Cenacchi: «Il lavoro nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino» - Coletti ed., Roma 1977, pp. 195.

AA.VV.: «Dictionnaire des auteurs cisterciens», 3 voll. - Ed. Documentation Cistercienne, Rochefort 1975, pp. 331.

AA.VV.: «Homenaje a fray Justo Perez de Urbel» - OSB. Abadia de Silos 1977, 2 voll., pp. 658+731.

G. Rossini: «Il pluralismo» - Ed. Cinque Lune, Roma 1977, pp. 180.

C. Belci: «Oltre Gramsci?» - Ed. Cinque Lune, Roma 1977, pp. 156.

A. De Gasperi: «Il ritorno alla pace» - Ed. Cinque Lune, Roma 1977, pp. 301.

F. Ormea: «Superamento della morte» - Gribaudi, Torino 1970, pp. 431.

AA.VV.: «Dizionario storico-biografico della Cina moderna» - Vallecchi, Firenze 1977, pp. 458.

AA.VV.: «Vita religiosa, bilancio e prospettive» - Teresianum, Roma 1976, pp. 536.

Atanasio: «L'incarnazione del Verbo» - Città Nuova, Roma 1976, pp. 135.

«I Padri Apostolici» - Città Nuova, Roma 1976, pp. 369.

Ambrogio: «La penitenza» - Città Nuova, Roma 1976, pp. 139.

B. Jeu: «La filosofia sovietica contemporanea» - Città Nuova, Roma 1974, pp. 547.

A. Rosmini: «Il linguaggio teologico» - Città Nuova, Roma 1975, pp. 152.

A. Calogero: «G. Scoto Eriugena, fede e ragione» - Città Nuova, Roma 1974, pp. 467.

AA.VV.: «Struttura psicologica e vocazione» - Marietti, Torino 1977, pp. 236.

L. Rossi: «Il piacere proibito» - Marietti, Torino 1977, pp. 185.

AA.VV.: «Evangelizzazione e coscienza civile in Italia» - Studium, Roma 1977, pp. 106.

E. Ancilli: «Dal silenzio della certosa» - Città Nuova, Roma 1977, pp. 179.

K. Rahner: «Toleranz in der Kirche» - Herder, Freiburg 1977, pp. 126.

H. P. Hoffmann: « Auf seinen Wegen » - Herder, Freiburg 1977, pp. 127.

« Dizionario enciclopedico di spiritualità », vol. 2 - Studium, Roma 1975.

K. Barth: « L'umanità di Dio » - Claudiana, Torino 1975, pp. 78.

« Dizionario dei temi della fede » - S.E.I., Torino 1977 - pp. 511.

V. Soloviev: « I tre dialoghi » - Marietti, Torino 1975, pp. 285.

AA.VV.: « Credere perché? » - Dehoniane, Bologna 1976, pp. 374.

T. Manfredini: « La filosofia della religione in Paul Tillich » - Dehoniane, Bologna 1977, pp. 317.

AA.VV.: « Chiesa femminista e anti » - Marietti, Torino 1977, pp. 158.

AA.VV.: « Olio santo e olio di ricino » - Marietti, Torino 1976, pp. 140.

S. Bianchini: « Il sacerdozio cristiano » - Marietti, Torino 1973, pp. 190.

A. Ruf: « Il peccato » - Dehoniane, Bologna 1977, pp. 139.

G. Blandino: « I massimi problemi dell'essere » - Paoline, Alba 1976, pp. 476.

K. Rahner: « Fede come coraggio » - Morcelliana, Brescia 1977, pp. 55.

A. Von Speyr: « Il volto del Padre » - Morcelliana, Brescia 1975, pp. 125.

V. Croce: « Tradizione e ricerca » - Vita e Pensiero, Milano 1974, pp. 207.

B. Welte: « Maria la madre di Gesù » - Morcelliana, Brescia 1977, pp. 76.

P. Beauchamp: « L'un et l'autre Testament » - Seuil, Paris 1976, pp. 320.

A. Manaranche: « L'esprit de la loi » - Seuil, Paris 1977, pp. 250.

G. Pattaro: « Fidanzamento e matrimonio come esperienza di fede » - Morcelliana, Brescia 1977, pp. 136.

L. Baracco: « Presenza cristiana nuova » - Morcelliana, Brescia 1977, pp. 170.

AA.VV.: « Teologia filosofia scienze umane » - Morcelliana, Brescia 1976, pp. 102.

L. Boisset: « Visages insolites de Jésus » - Le Centurion, Paris 1977, pp. 176.

J. Guitton: « La Vergine a rue du bac » - Ed. Paoline, Catania 1976, pp. 149.

A. M. Carré: « Gli occhi illuminati del cuore » - Ed. Paoline, Alba 1977, pp. 175.

C. Urquart: « Quando viene lo spirito » - Paoline, Bari 1977, pp. 165.

Dianich, Barbaglio (a cura di): « Nuovo dizionario di teologia » - Paoline, Alba 1977, pp. 1917.

I. De La Potterie: « Gesù verità » - Marietti, Torino 1973, pp. 213.

AA.VV.: « Il libro di Dio » - Marietti, Torino 1975, pp. 670.

Hans Urs von Balthasar: « Nuovo Patto (vol. VII di Gloria) » - Jaca Book, Milano 1977, pp. 494.

Rahner Hugo: « Maria e la Chiesa » - Jaca Book, Milano 1977, pp. 122.

AA.VV.: « Le point théologique » - Beauchesne, Paris 1976, pp. 214.

A. Cipriano: « Demetriano » - Editrice internazionale, Torino 1976, pp. 318.

P. Pombeni: « Socialismo e cristianesimo (1815-1975) » - Queriniana, Brescia 1977, pp. 377.

P. Nau: « Le mystère du corps et du sang du Seigneur » - Solesmes 1976, pp. 215.

M. Augé: « L'abito religioso » - Claretuanum, Roma 1977, pp. 176.

A. Alessi: « L'ateismo di Feuerbach » - L.A.S., Roma 1975, pp. 307.

AA.VV.: « Un nuovo volto di Dio? » - L.A.S., Roma 1976, pp. 135.

AA.VV.: « Cattolici alla prova » - Vallecchi, Firenze 1977, pp. 204.

J. Leclercq: « San Bernardo e lo spirito cistercense » - Gribaudi, Torino 1976, pp. 127.

J. Meyendorff: « S. Gregorio Palmas e la mistica ortodossa » - Gribaudi, Torino 1976, pp. 105.

G. Von Rad: « Il sacrificio di Abramo » - Morcelliana, Brescia 1977, pp. 112.

F. Roger: « Vivere l'insperato » - Morcelliana, Brescia 1977, pp. 116.

S. Kölbel: « Papa Giovanni - Parole e vita » - Morcelliana, Brescia 1977, pp. 228.

M. Piantelli: « Sankara e la rinascita del brahmanesimo » - Esperienze, Fossano 1974, pp. 315.

Trapé A.: « Sant'Agostino l'uomo il pastore il mistico » - Esperienze, Fossano 1976, pp. 439.

M. Kirigin: « La mano divina nell'iconografia cristiana » - Pontificio Ist. archeologia cristiana, Roma 1976, pp. 246.

H. C. Puech: « Storia delle religioni »: volume I, **« Egiziani e Sumeri »**, pp. 174 - volume II, **« Da Babilonia a Zoroastro »**, pp. 173 - volume III, **« Il mondo classico »**, pp. 204 - Laterza, Bari 1976.

A. Fanulli: « Dio in strada con l'uomo » - Ist. Prop. Libraria, Milano 1977, pp. 143.

E. Gandolfo: « L'esperienza umana alla luce della Bibbia » - IPL, Milano 1976, pp. 190.

S. Bernal: « Mons. Josemaria Escrivà de Balaguer » - Milano Ares 1977, pp. 361.

S. Bulgakov: « Il Paraclito » - Bologna Dehoniane 1971, pp. 538.

J. Cazeaux: « Critique du langage chez les prophètes d'Israel » - Paris CNRS 1976, pp. 225.

A. Becker: « L'appel des béatitudes » - Fribourg Saint Paul 1977, pp. 263.

Plongeron - Pannet: « Le christianisme populaire » - Le Centurion, Paris 1976, pp. 315.

V. Morero - Michele Pellegrino: « Bilancio - Esperienze » - Fossano 1977, pp. 263.

G. Defois: « Vulnérable et passionante Eglise » - Cerf, Paris 1977, pp. 172.

A. M. Dubarle: « La manifestation de Dieu d' après l'Ecriture » - Cerf, Paris 1977, pp. 242.

J. Dupont: « Porquoi des paraboles » - Cerf Paris 1977, pp. 111.

Didyme l'Aveugle: « Sur la Genèse » - Cerf, Paris 1976, pp. 333.

AA.VV.: « Mgr. Giuseppe Prati » - Libreria ed. Vaticana 1977, pp. 173.

AA.VV.: « **Church and governement in the middle ages** » - Cambridge Univ. Press 1976, pp. 312.

L. Sabourin: « **Il vangelo di Matteo** » - vol. II Paoline, Roma 1977, pp. 1079.

E. Poulant: « **Catholicisme démocratie et socialisme** » - Paris Casterman 1977, pp. 562.

F. Rodano: « **Questione democristiana e compromesso storico** » - Roma Editori Riuniti 1977, pp. 362.

AA.VV.: « **Gli intellettuali e la crisi** » - Roma RAI 1977, pp. 202.

Bastin M.: « **Jésus devant sa passion** » - Cerf, Paris 1976, pp. 188 .

D. Bakan: « **Freud e la tradizione mistica ebraica** » - Milano ed. Comunità 1977, pp. 284.

AA.VV.: « **Le mythe et le symbole** » - Paris Beauchesne 1977, pp. 248.

A. Solzenicyn: « **Dialogo con il futuro** » - Milano, Matriona 1977, pp. 106.

P. Scoppola: « **La proposta politica di De Gasperi** » - Bologna Il Mulino 1977, pp. 332.

C. F. Casula: « **Cattolici-comunisti e sinistra cristiana** » - Bologna Il Mulino 1976, pp. 338.

G. Auxerre: « **Expositio in Cantica Canticorum** » - Roma ed. Storia e lett. 1974, 2 voll., pp. 700.

G. Cunico: « **Essere come utopia** » - Le Monnier, Firenze 1976, pp. 229.

G. Leopardi: «**Fragmenta Patrum graecorum**» - Le Monnier, Firenze 1976, pp. 812.

AA.VV.: « **Il ruolo socio-politico della religione nel giovane Hegel** » - Bologna, Patron 1977, pp. 248.

B. Mondin: « **I teologi della liberazione** » - Roma Borla 1977, pp. 192.

AA.VV.: « **Friuli un popolo tra le macerie** » - Roma Borla 1977, pp. 210.

AA.VV.: « **La semantica generale** » - Roma Città Nuova 1976, pp. 363.

« **Il cantico dei cantici antica interpretazione ebraica** » - Roma Città Nuova 1976, pp. 190.

AA.VV.: « **Problemi di storia della Chiesa** » - Milano, Vita e pensiero 1976, pp. 214.

S. Tommaso d'Aquino: « **Contro la dottrina pestilenziale di coloro che distolgono gli uomini dall'abbracciare la vita religiosa** » - Cantagalli, Siena 1975, pp. 139.

Lonergan B.: « **The way to Nicea** » - Darton, Longman & Todd, London 1976, pp. 143.

McDonagh E.: « **Dio chiama l'uomo risponde** » - LDC Torino 1976, pp. 151.

Dhuoda: « **Manuel pour mon fils** » - Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1975, pp. 389.

E. Innocenti: « **Il pensiero della sera** » - Rovigo Ist. Pag. Arti Grafiche 1977, pp. 250.

J. Bonino: « **Uno spazio per essere uomini** » - Torino Claudiana 1977, pp. 78.

E. Käsemann: « **L'enigma del quarto vangelo** » - Torino Claudiana 1977, pp. 109.

G. Miegge: « **Dalla riscoperta di Dio all'impegno nella società** » - Torino Claudiana 1977, pp. 278.

P. Siano: « **Un poeta Giuseppe Tomaselli** » - Firenze Giuntina 1977, pp. 183.

AA.VV.: « **Catherine Labouré, et la medaille miracouleuse** » - Lathielleux Paris 1976, pp. 397.

AA.VV.: « **Breviarium theologicum** » - Roma Città Nuova 1977, pp. 357.

AA.VV.: « **Le retour du sacré** » - Paris Beauchesne 1977, pp. 443.

A. Faivre: « **Naissance d'une hiérarchie** » - Paris Beauchesne 1977, pp. 443.

P. Mieyaa: « **A l'écoute de saint Michel Garicoîts** » - Paris Beauchesne 1976, pp. 292.

AA.VV.: « **Jean-Baptiste de la Salle** » - Paris Beauchesne 1977, pp. 1511.

Westermann C.: « **Primo approccio all'Antico Testamento** » - Marietti Torino 1977, pp. 181.

Farmer W.: « **The Synoptic Problem** » - Western North Carolina Press Dillsboro 1976, pp. 308.

G. Lojacono: « **Gramsci nuove linee del PCI ed eurocomunismo** » - Rovigo Arti Grafiche 1977, pp. 103.

U. von Balthasar: « **Cattolico** » - Milano Jaca Book 1976, pp. 145.

AA.VV.: « **Tra rivoluzione e restaurazione** » - Milano Jaca Book 1977, pp. 336.

R. Schanckenburg: « **La vita cristiana** » - Milano Jaca Book 1977, pp. 386.

F. Mazzariol: « **Diario di un giovane prete** » - Roma Cartia 1977, pp. 65.

Associazione Italiana Giuristi: « **Il giudice nel nuovo diritto di famiglia** » - Roma 1976, pp. 158.

A. Gerken: « **Teologia dell'Eucarestia** » - Alba Paoline 1977, pp. 307.

L. Ciccone: « **Etica sessuale cristiana** » - Milano Ares 1977, pp. 302.